

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

4 | 2009
Varia

« Dieu est la vraie mesure de toute chose... ». Platon et le culte grec traditionnel

“God is the true mesure of all things...”. Plato and the traditional Greek cult

David Engels



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7543>

DOI : 10.4000/rhr.7543

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2009

Pagination : 547-581

ISBN : 978-2200-92592-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

David Engels, « « Dieu est la vraie mesure de toute chose... ». Platon et le culte grec traditionnel », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7543> ; DOI : 10.4000/rhr.7543

Tous droits réservés

DAVID ENGELS
Université Libre de Bruxelles

**« Dieu est la vraie mesure
de toute chose... »
Platon et le culte grec traditionnel**

Si Socrate, condamné pour asébie, semble avoir fait preuve d'une certaine distance face au culte grec traditionnel, la religion a profondément marqué l'œuvre de son élève Platon. Ironique à ses débuts, voulant ensuite réformer le culte pour l'adapter aux exigences de sa philosophie dans ses œuvres de maturité, il finira par se faire l'ardent défenseur d'un conservatisme presque réactionnaire, livrant bon nombre de témoignages sur ce que lui et les Grecs de son époque considéraient comme les éléments essentiels à l'accomplissement du culte religieux.

**« God is the true measure of all things... ».
Plato and the traditional Greek cult**

If Socrates was condemned for Asebia and seemed to have been rather distant towards traditional Greek cult, religion profoundly shaped the writings of his pupil Plato. Ironical in his beginnings, he later on, during his intellectual maturity, wanted to reform the cult in order to adapt it to the requirements of his philosophy, and finally ended up as an ardent apologist of a nearly reactionary conservatism, simultaneously providing us with numerous references to what he and his contemporaries considered the essential elements necessary to the exercise of religious cult.

INTRODUCTION

Pourquoi une analyse du rôle que tenait le culte grec traditionnel dans la pensée d'un philosophe tel que Platon, pourrait-on se demander, alors que d'autres auteurs tels qu'Hérodote ou Thucydide nous fournissent tant d'exemples historiquement et artistiquement autrement intéressants? De façon générale, il est certain que l'on cherchera vainement chez Platon des spécifications exactes sur la nature de tel culte, l'édification de tel temple, ou les attributions de tel prêtre. Néanmoins, je crois que l'on pourrait considérer Platon comme l'auteur qui nous fournit, grâce à ses nombreux écrits conservés jusqu'aujourd'hui, l'exemple le plus parfait de la manière dont un intellectuel, extraordinaire, il est vrai, pouvait juger les traditions rituelles de sa patrie grecque¹. Car, à la grande différence

1. Comparer à ce sujet Pierre Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, Genève, 1902; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, t. 2,1, Leipzig, ⁵1922, p. 925-936; André Bremond, « De l'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon » dans *Archives de Philosophie* 2 (3), 1924, p. 24-56; Paul E. More, *The Religion of Plato*, Princeton, 1929; George N. Belknap, *Religion in Plato's States*, Oregon, 1935; John Cornford, « The "Polytheism" of Plato : an Apology » dans *Mind* 47, 1938, p. 321-330; Alfred E. Taylor, « The "Polytheism" of Plato : an Apologia » dans *Mind* 47, 1938, p. 180-199; Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, t. 3, Berlin, 1938, p. 14-27; Reginald Emerson, *The Religious Beliefs of Plato*, Londres, 1939; Friedrich Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca (New York), 1942; René Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944; Olivier Reverdin, *La Religion dans la Cité platonicienne*, Paris, 1945; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin/Francfort, ³1948, et *Platon, Beilagen und Textkritik (auf Basis der 2. Aufl. 1920 bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von R. Stark)*, Berlin³, 1962; William Verdenius, « Platons Gottesbegriff » dans *Entretiens de la fondation Hardt* 1, 1954, p. 241-283; Victor Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1949; Jean Luccioni, « Plato's Religious Experience » dans *Hermathena* 96, 1962, p. 73-91; Philippe Merlan, « Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldaean Oracles » dans *Journal of History and Philosophy* 1, 1963, p. 163-176; Paul Friedländer, *Platon*, t. 1-2 (1964) et t. 3 (1975), Berlin/New York, 1964 et 1975; Zdzisław Czarnecki, « Filozoficzna religia Platona a religia w jego utopiach » dans *Euhemer* 9, 1965, p. 23-40; Klaus Schneider, *Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus*, Hildesheim, 1966; Zdzisław Czarnecki, *Religion et société dans la pensée de Platon*, Varsovie, 1968; Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine. La religion de Platon. Les querelles sur le platonisme*, Paris, 1970; Kyriakos Katsimanis, « Religion et métaphysique chez Platon. À propos de l'Apollon du Cratyle 405a-e » dans *Platon*

d'Aristophane, réduit au domaine comique, il ne lui était non seulement possible de critiquer son patrimoine religieux pour ce qu'il considérait comme des perversions de la théologie originelle, mais aussi d'assimiler, de réinterpréter et de transcender en un nouvel idéal religieux les éléments qu'il jugeait bénéfiques pour l'homme. Même si, bien sûr, l'attitude que prenait Platon face au culte traditionnel est incompréhensible sans l'explication des racines philosophiques et théologiques de sa pensée, et n'a d'intérêt qu'en considérant la place qu'elle tient face aux originalités de sa philosophie, je tiens à me consacrer ici uniquement aux passages citant spécifiquement prêtres, cultes ou temples sans me lancer dans une réévaluation systématique de questions aussi difficiles que mal placées dans le cadre de ce colloque que le sera notamment la description du rôle des dieux homériques dans la philosophie de Platon².

23, 1971, p. 278-295; André Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973; Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement » dans Jean-Pierre Vernant et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 220-248; Jeannie Carlier, « Science divine et raison humaine » dans Jean-Pierre Vernant et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 249-263; Arrigo Bortolotti, « La religione nei dialoghi giovanili di Platone » dans *Rivista critica di storia della filosofia* 31, 1976, p. 3-40; Aegid Hoellwerth, *Religion und Philosophie. Studien zu Platon*, Salzburg, 1977; Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 489-496; Ernesto Valgiglio, « Il concetto di divinità in Platone e nella Nuova Accademia » dans *Cristologia & pensiero contemporaneo*, Genève, 1982, p. 19-50; Gerard Naddaf, « Plato's Theologia Revisited » dans *Méthexis* 9, 1996, p. 5-18; Georges Arabatzis, « Enkalypsamenos. La piété socratique dans le Phèdre de Platon » dans *Kernos* 16, 2003, p. 119-123; Aikaterini Lefka, « Le regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels » dans *Kernos* 16, 2003, p. 125-132.

2. Cette approche empirique n'est pas injustifiée face aux singularités des œuvres de Platon, bien au contraire. Déjà James K. Feibleman, *Religious Platonism*, Londres, 1959, p. 125 avait spécifié de façon provocatrice : « On the whole, where Plato was interested in religious questions, it was interest in everything religious except God. ». Voir aussi E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 925; de façon semblable, W. Verdenius, « Platons Gottesbegriff » [n. 1], p. 241 jugeait : « Seine Theologie ist keine systematische Erforschung des Wesens Gottes, sondern ein gelegentliches Sprechen über das Göttliche. » Comparer aussi dans ce sens Heinrich Dörrie, « Vom Transzendenten im Mittelplatonismus » dans *Entretiens de la fondation Hardt* 5, 1957, p. 192-223, p. 203 : « [...] ich möchte zur Diskussion stellen, ob überhaupt von einer Theologie bei Platon die Rede sein darf; mir scheint, wir dürfen nur von theologischen Aussagen bei Platon sprechen [...] ». Bien que cette théorie doive être réévaluée grâce à la reconstruction de la pensée ésotérique de Platon par l'école de Tübingen, l'essentiel en garde sa valeur pour l'analyse des dialogues. Il est beaucoup plus évident et philologiquement défendable d'analyser les passages concernant concrètement des cultes traditionnels que d'essayer de distiller, sur base des différentes allusions théologiques épar-

SOCRATE

Avant d'analyser les œuvres de Platon, il me semble nécessaire d'en exclure les quelques passages qui semblent émaner exclusivement du souvenir que gardait Platon de son maître Socrate³ et que nous ne saurions donc attribuer aux convictions de l'élève, même s'il faut compter avec un remaniement certain et souligner qu'il n'aurait pas repris ces passages s'il n'en avait pas apprécié le contenu⁴. Ayant été condamné entre autres pour asébie⁵ et introduction de nouvelles divinités dans la cité, curieux mélange de deux accusations contradictoires, la position que Socrate semble avoir prise face aux dieux telle qu'elle nous est révélée chez Platon est singulièrement ambivalente, l'ironie⁶ s'y mélangeant à première vue avec une piété ostentatoire. Si nous faisons abstraction des nombreux endroits où Socrate professe sa croyance en les dieux olympiens⁷, le premier élément révélateur nous semble être ce fameux

pillées à travers tous les dialogues, une présentation des convictions religieuses de Platon qui, nécessairement, ne saurait être que construite et inadéquate face à la variété des œuvres du philosophe et à son évolution interne. Une analyse de ses réflexions à propos du culte, par contre, pourra permettre d'analyser concrètement ses convictions intimes face aux dieux et aux rituels et d'ajouter de nouveaux aspects à la recherche sur la théologie platonicienne.

3. Par rapport à la religiosité de Socrate, comparer Gregory Vlastos, *Socratic Piety. Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, 1991.

4. C'est pourquoi je me bornerai ici principalement à la présentation que Platon fait de Socrate, non celle de Xénophon qui, lui, semble avoir gardé des convictions religieuses assez naïves (Xénophon, *Anabase* 3, 1 et 7, 8) et a tendance à diminuer l'originalité de la pensée religieuse de Socrate pour mieux pouvoir le protéger des attaques de ses ennemis (Cf. Xénophon, *Mémoires* I, 3, 3). En ce qui concerne d'autres auteurs, cf. Karl Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, t. 1-3, Berlin, 1893-1901 ; Friedrich Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan 1976, p. 40-42 ; Michel Narcy, « La religion de Socrate dans les "Mémoires" de Xénophon » dans Gabriele Giannantoni/Michel Narcy (éd.), *Lezioni socratiche*, Naples, 1997, p. 13-28.

5. Le terme peut exprimer à la fois l'athéisme et la négligence culturelle. Cf. Ernst Sandvoss, « Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis » dans *Saeculum* 19, 1968, p. 312-329 ; Gabriele Marasco, « I processi d'empietà nella democrazia ateniese » dans *Atene & Roma* 21, 1976, p. 113-131 ; Marek Winiarczyk, « Bibliographie zum antiken Atheismus » dans *Elenchos* 10, 1989, p. 103-192 ; Richard Bodéüs, « Notes sur l'impiété de Socrate » dans *Kernos* 2, 1989, p. 27-35.

6. Qualifiée par Thomas Mann, le grand ironiste du xx^e siècle, comme « das ohne Vergleich tiefste und reizendste [Problem] der Welt. »

7. Comparer surtout Platon, *Euthydemos* 302 a-e. Ici, le sophiste Euthydemos essaie de mener Socrate d'aporie en aporie par un habile jeu de contradictions

oracle que la Pythie aurait livré à Chairéphon, selon lequel il n'y avait point d'homme plus sage que Socrate (Platon, *Apologie* 21a). Platon nous décrit Socrate comme prenant très au sérieux cet oracle et essayant de le contredire – vainement, comme il l'atteste non sans une certaine satisfaction. Cette assistance divine au projet philosophique de Socrate serait déjà suffisante pour nous permettre de comprendre sa retenue à l'égard de la divination grecque et de sa croyance en l'inspiration par son démon personnel et en des rêves divinatoires (p. ex. Platon, *Apologie* 33c.). Il ne serait certainement pas hasardeux d'en déduire également l'explication de la véritable vénération que l'oracle d'Apollon semble avoir inspirée à son élève Platon (qui lui garda apparemment une grande estime pour la reconnaissance de la sagesse de son maître), si nous pouvions être sûrs de l'historicité de l'oracle. Mais, face au silence des sources et à celui de Socrate lui-même pendant de nombreuses années jusqu'à son procès, cette historicité semble bien douteuse⁸. Si nous passons sur le rêve divinatoire du *Phédon*, où Socrate emprisonné

logiques et de définitions sémantiques à double sens. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'un de ces jeux logiques consiste en la définition de la propriété et de la nature des êtres vivants : Socrate avait acquiescé que tout être qui avait une âme pouvait être compté parmi les animaux, et que la possession qu'il exerçait lui-même sur ces animaux était définie par la faculté de décider de leur sort. Euthydémos démontre maintenant que Socrate, puisqu'il professe d'être religieux et donc d'« avoir » des dieux comme Zeus, Athéna et Apollon, doit être d'accord de concéder que ces dieux, ayant une âme, sont des animaux et, puisqu'il les « a », qu'il a le pouvoir de les vendre, offrir ou égorger.

8. Ceci a mené à croire à une invention forgée de toutes pièces par Platon qui aurait opposé, dans ses dialogues socratiques, un Socrate mythique et aimé d'Apollon à l'homme réel, provocateur et condamné pour asébie ; cf. Mario Montuori, *Socrates. Physiology of a Myth*, Amsterdam, 1981, spéc. p. 140 ; le même, « The Oracle Given to Chaerephon on the Wisdom of Socrates : An Invention by Plato » dans *Kernos* 3, 1990, p. 251-259 (contre cette hypothèse cf. Émile De Strycker, « The Oracle Given to Chaerephon about Socrates (Plato, Apology 20e-21a) » dans Jaap Mansfeld/Lambertus M. de Rijk (éd.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Prof. C.J. de Vogel*, Assen, 1975, p. 39-49, p. 40). Mais, d'un autre côté, nous savons par Xénophon que Socrate vieillissant serait allé jusqu'à condamner les spéculations sur la nature comme impiétés (Xénophon, *Mémoires* I, 1, 7-8), ce qui ne semble pas improbable. Louis Gernet/André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, p. 318 parlent d'une « religiosité troublante, rare sans doute en son temps, qui reste grecque néanmoins par une certaine fidélité à la religion civique et par la sérénité d'un optimisme sans fâdeur et sans mollesse. » Pour l'attitude de Socrate et de Platon face à la divination, comparer aussi David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, 2007, p. 759-762.

explique qu'il aurait souvent rêvé qu'on lui ordonnait de faire de la musique, ce qui lui fit transcrire en poèmes les fables d'Ésope⁹ et composer un chant en l'honneur d'Apollon¹⁰, nous avons surtout à nous souvenir des fameux derniers mots de Socrate, où il conjure Criton d'offrir à Asclépios un coq que lui-même et Criton devaient au dieu (Platon, *Phédon* 118a). Ces quelques mots ont fait couler beaucoup d'encre. La première et la plus simple des hypothèses est qu'il s'agit ici d'une phrase énoncée dans le délire ou s'appliquant effectivement à une vieille dette cultuelle vis-à-vis du dieu et fidèlement rapportée par Platon qui n'aurait voulu que souligner l'adhésion de son maître (accusé pour athéisme) au culte établi, hypothèse supportée par Wilamowitz¹¹, qui tolère, tout au plus, un remerciement de Socrate pour la mort agréable et sans trop de douleur qu'il subissait¹² et attaque, de façon virulente, tous ceux qui cherchent à y trouver un sens symbolique mystique. Ce refus d'interprétation symbolique, étonnant de la part du grand savant, est en partie compréhensible si l'on se souvient que c'est avant tout Nietzsche – que Wilamowitz avait déjà violemment attaqué

9. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Beilagen und Textkritik* [n. 1], p. 85 n'y voit pas d'ironie, au contraire.

10. Platon, *Phédon* 60d-61b. Sa fête religieuse différerait l'exécution du philosophe (Platon, *Phédon* 58a-c), car la coutume voulait qu'on envoie annuellement un bateau (réputé être le bateau de Thésée à Délos) pour y remercier le Dieu pour l'aide qu'il apporta aux victimes du Minotaure. Entre le départ et le retour du bateau, l'État athénien se devait de rester rituellement pur en différant toutes les peines capitales, mais, puisque la fête était célébrée traditionnellement au début du printemps, l'absence du bateau se prolongeait souvent à cause du temps peu propice à la navigation. Puisque le prêtre d'Apollon (le ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος) venait justement d'orner par une couronne le bateau prêt au départ le jour du procès de Socrate, celui-ci devait donc attendre le retour du navire. Comparer aussi Chieko Shinozuka, « Theseus' Ship » dans *Mediterraneus* 19, 1996, p. 37-64.

11. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Beilagen und Textkritik* [n. 1], p. 135 : « In dieses Wort ist alles Mögliche hineingeheimnist, statt die einfache Wahrheit hinzunehmen, daß Sokrates bis zu zuletzt daran denkt, ob er seine Rechnung in diesem Leben ganz menschlich bereinigt hat. Dabei fällt ihm ein, daß für irgendein Gelübde an den Heilgott, der erst vor zwanzig Jahren in Athen einen Kult erhalten hatte, noch das übliche Opfer ausstand. Er selbst wird den Zauberdienst nicht in Anspruch genommen haben, aber er hatte Weib und Kinder. Charakteristisch ist, worauf seine letzten Gedanken gerichtet sind, das Spezielle daran ist ganz ohne Belang. »

12. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Beilagen und Textkritik* [n. 1], p. 57-58 en se fondant sur Johan L. Heiberg, *Sokrates sidste ord* dans *Oversigt over det kgl. danske videnskabernes selskabs forhandling*, 1902, p. 105-16, p. 106.

pour sa *Geburt der Tragödie*¹³ – qui proposait l'explication alternative la plus populaire : Asclépios étant le dieu de la guérison, qui faisait jouer ses pouvoirs pendant le sommeil des malades, une offrande devait être en quelque relation avec une maladie dont souffrait le philosophe, mais de laquelle il aurait guéri si bien que le dieu mériterait sa récompense. En poussant la spéculation et en cherchant à définir cette maladie, Nietzsche conclut que c'est de sa vie elle-même que le philosophe se considéra désormais guéri, et que la mort lui était équivalente au réveil dans un monde meilleur après le long sommeil de maladie que serait la vie dans le monde matériel, spéculation d'autant plus probable que le coq est justement le symbole par excellence de la renaissance après la mort¹⁴. Des recherches dans le cadre des cultes des différents dèmes de la ville ont permis récemment une troisième interprétation : le pluriel qu'utilise Socrate en parlant de « notre » dette s'expliquerait du fait qu'il appartenait, tout comme Criton à qui il s'adresse, au dème d'Alôpéké. Le calendrier de cette commune pourrait avoir prévu pour la date du 8^e Elaphébolion – donc quelques jours après la mort de Socrate –, en prélude aux Grandes Dionysies, le sacrifice d'un coq comme offrande à Asclépios pour les membres de ce dème¹⁵.

PLATON

Il est évidemment impossible de nous pencher sur l'ensemble des remarques relatives¹⁶ à la religion dans l'œuvre de Platon dans

13. Cf. Karlfried Gründer (éd.), *Streit um Nietzsches « Geburt der Tragödie »*. *Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Moellendorf*, Hildesheim, 1969.

14. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1887) dans G. Colli/M. Montinari (éd.), *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 3, München, 1980, p. 343-652, Aph. 340, p. 569 : « Dieses lächerliche und furchtbare letzte Wort' heisst für Den, der Ohren hat : „Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!“ » Voir également John L. Carafides, « The Last Words of Socrates » dans *Platon* 23, 1971, p. 229-232, qui interprète les dernières paroles de Socrate à la lumière des doctrines orphico-pythagoriciennes de purification et d'immortalité de l'âme et qui remercie donc Asclépios de guérir de la maladie de la vie. Pour le symbolisme du coq, cf. Pierre Trotignon, « Sur la mort de Socrate » dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 81, 1976, p. 1-10.

15. Jules Labarbe, « Dernières paroles d'anciens Grecs, dernières paroles de Socrate » dans *Bulletin de la Classe de lettres de l'Académie royale de Belgique* 6 s. 1, 1990, p. 189-222.

16. A. Lefka, « Le regard rationnel » [n. 1], p. 125 compte 76 mentions de divinités à 1182 reprises dans les œuvres de Platon.

le cadre de cet exposé. Nous nous bornerons donc à distinguer plusieurs thèmes principaux qui caractérisent l'attitude du philosophe¹⁷. Le premier élément intéressant est l'analyse des remarques générales concernant la piété et la religiosité ; le deuxième, les éléments religieux dans les scénarios des dialogues, le troisième, le jugement de l'office cultuel en tant que profession, et les quatrième et cinquième le rôle qu'occupent la religion et le culte dans les deux grands dialogues que sont la *République* et les *Lois*.

Remarques générales

Considérons donc quelques remarques générales de Platon sur la piété. D'abord, il est intéressant de constater que Platon cite *Protagoras* qui, dans le dialogue du même nom, définit l'humain comme le seul animal capable de croire aux dieux et de leur édifier autels et statues, et nous n'avons aucune raison de croire que le philosophe voulait ici contredire le sophiste (Platon, *Protagoras* 322a). De manière semblable, Platon déclare dans la *République* que les Hellènes se définissent, entre autres, par la vénération des mêmes sanctuaires (Platon, *République* V, 470e). Ensuite, c'est surtout le dialogue *Euthyphron*¹⁸ qui mérite une attention particulière car il est essentiellement consacré à une définition de la religiosité et sert à réfuter implicitement l'accusation d'asébie portée à

17. Pour être complet, citons encore Platon, *Lysias* 206e, où le jeune Ménexène et ses amis, habillés festivement, viennent de présenter des offrandes aux dieux et sont justement en train de jouer aux dés avant que Socrate ne les interpelle (le dialogue portant sur l'amitié et l'éducation) ; Platon, *République* I, 328, où le vieux Képhalos, dont nous savons qu'il a été invité par Périclès à Athènes où il finira sa vie 30 ans plus tard, vient également de faire des offrandes dans la cour de sa maison et, ceint d'une couronne, est assis sur un grand siège et explique aux interlocuteurs du dialogue qu'il se prépare à la mort mais n'en a pas peur puisqu'il a mené une vie correcte et pieuse ; Platon, *Hippias Minor* 363d, où le sophiste Hippias d'Élide est décrit comme tenant des discours somptueux à l'occasion de chaque fête olympique devant le temple (de Zeus) ; et Platon, *Cratylus* 401b-e, où Platon explique que les offrandes à Hestia doivent toujours être faites en premier lieu en raison de l'étymologie d'Hestia par οὐσία.

18. Comparer pour ce qui est des définitions de la piété et de la religion Joachim Kłowski, « Mythos und Logos in Platons Euthyphron » dans *Anregung* 33, 1987, p. 386-397 et Arno Schmidt, « Euthyphron. Sokratisches Erbe und der neue Weg des logos » dans *Anregung* 46 (2), 2000, p. 83-91. Évidemment, *Euthyphron* est un dialogue de jeunesse et pourrait donc refléter, comme les autres dialogues de cette époque, moins l'avis de Platon lui-même que celui de Socrate concernant le culte et la religiosité.

Socrate par Méléto, dont on apprend justement, au début du texte, qu'il vient de déposer son accusation chez l'Archon Polémaïos, en prouvant au contraire la sincérité autant que le bien-fondé des sentiments religieux de Socrate. Tandis qu'une appréciation systématique de l'argumentation générale du dialogue dépasserait le cadre de cet exposé, il est important de souligner certains aspects des tentatives successives de Socrate pour établir une définition de la piété (ἡ ὁσιότης). Euthyphron, lui-même devin, affirme dans un premier essai de définition que la vraie piété consiste en l'obéissance aux lois des dieux et en la poursuite des impies dont les deux exemples principaux sont le meurtre et le vol de biens des temples (Platon, *Euthyphron* 5e). Si les deux prochaines définitions, refusées autant que la première pour des raisons de logique¹⁹, ne doivent pas nous concerner – l'une étant que la piété consiste en ce que les dieux aiment, l'impiété, ce qu'ils détestent (Platon, *Euthyphron* 9e), l'autre, que tout ce qui est pieux est aussi juste (Platon, *Euthyphron* 11e) – la quatrième, purement empirique, mérite notre attention : Socrate y propose que la piété soit la science de la prière et du sacrifice²⁰. Un peu plus bas, Socrate reformule cette définition, car, puisque la prière est une forme de demande et le sacrifice, un cadeau (Platon, *Euthyphron* 14d), la piété serait donc un commerce, une ἐμπορικὴ avec les dieux plutôt qu'une attitude morale (Platon, *Euthyphron* 14e). Se pose alors la question de savoir si les sacrifices que font les humains sont vraiment utiles aux dieux, ou s'ils en apprécient seulement le geste (Platon, *Euthyphron* 15a-b). La dernière supposition étant la plus vraisemblable, la définition de la piété se caractériserait donc à nouveau comme une action aimée des dieux²¹. De manière toute semblable, dans le *Banquet*, Platon laisse

19. Pour la structure logique de ces réfutations, voir Carla Carabba, « I molti non sequitur dell'Eutifrone platonico » dans *Sandalion* 9, 1982, p. 91-95, qui souligne de nombreuses entorses à la logique dont Socrate-Platon se rend coupable pour réfuter les thèses soutenues par Euthyphron.

20. Platon, *Euthyphron* 14c. Pour la définition que semblait avoir Platon de la prière, cf. André Motte, « Deux expressions du sentiment religieux dans la prière personnelle en Grèce, II. La prière du philosophe chez Platon » dans Henri Limet/Julien Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), Louvain-la-Neuve, 1980, p. 173-204.

21. Mais comme ceci avait été réfuté auparavant, le dialogue se termine en une aporie comme de nombreux dialogues de jeunesse de Platon, mais une aporie qui émane moins de l'incompétence de Socrate que de l'absence d'une véritable

Éryximaque reprendre implicitement la définition d'Euthryphon et définir offrandes et divination comme les deux seuls moyens qu'ont les humains d'entrer en contact avec les dieux, de sauvegarder l'amour entre humains et la piété envers les dieux (Platon, *Banquet* 188b-c). Le discours d'Aristophane dans le *Banquet*, que l'on connaît bien grâce au mythe de création de l'homme et de la femme à partir d'un Hermaphrodite²², reprend un autre élément de l'*Euthyphron* : la motivation principale de Zeus, qui le porta plutôt à mutiler l'homme aveuglé par l'arrogance qu'à le terrasser comme les Titans, émanait de sa volonté à s'assurer aussi au futur honneurs et offrandes (Platon, *Banquet* 190c)²³.

La mise en scène

Dans la mise en scène des œuvres de Platon²⁴, le lieu du dialogue ou, du moins, le contexte général de l'action a souvent un rapport indubitable avec le culte religieux grec et mérite une attention particulière, puisque la mise en scène est indissociable du contenu du dialogue²⁵. Dans le dialogue *Ion*, le protagoniste du même nom²⁶ revient justement d'Épidaure, où il a participé aux fêtes données

éthique dans les convictions du devin Euthyphron; cf. P. Friedländer, *Platon* 2 [n. 1], p. 82.

22. Comparer Jean Hani, « Le mythe de l'androgyne dans le Banquet de Platon » dans *Euphrosyne* 11, 1981-82, p. 89-101.

23. Même si Platon ne donne pas d'avis explicite sur le contenu de ces deux discours, nous savons que l'ordre des discours dans le *Banquet* joue un rôle crucial, le discours jugé comme le traitement le plus approfondi du thème de la nature de l'amour étant le dernier, celui de Socrate qui dit juste reprendre les termes de Diotimée, prêtresse à Mantinée. On serait donc tenté de voir dans les autres (dont le contenu n'est certainement pas absolument contraire aux convictions de Platon) de simples étapes propédeutiques nécessaires pour atteindre le degré d'abstraction philosophique de Socrate/Diotimée, qui arrive à transcender la religiosité par la rationalité philosophique qui seule permettrait d'accéder à la compréhension de la divinité.

24. Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Tübingen, 1959; P. Friedländer, *Platon* 1 [n. 1], p. 164-181; cf. Gasan C. Gusejnov, « Les personnages de Platon. À la recherche du genre » dans B.B. Pietrovskij et al. (éd.), *La civilisation antique et la science moderne*, Moscou, 1985, p. 118-121; Marie-Laurence Desclos, « La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon » dans Denis Vernant (éd.), *Du dialogue*, Grenoble, 1992, p. 15-29.

25. P. Friedländer, *Platon* 1 [n. 1], p. 172.

26. Cf. sur le personnage Allan H. Gilbert (éd.), *Plato's Ion, Comic and Serious. Studies in Honor of D.W.T. Starnes*, Austin Univ. of Texas, 1967.

en l'honneur d'Asclépios, parmi lesquelles figurait un concours de rhapsodes, dont Ion remporta le premier prix²⁷. Socrate invite Ion à participer aussi aux Panathénées, pour y obtenir un succès comparable. La fonction de ces références dans le contexte général du dialogue n'est pas difficile à analyser : ces réflexions donnent directement l'à-propos à la discussion qui suit et qui concerne principalement la valeur de l'art du rhapsode et la démonstration qu'Ion, se considérant comme spécialiste en la matière, est pourtant inapte à émettre des jugements philosophiques sensés sur le contenu des mythes qu'il raconte²⁸.

Le dialogue *Charmide*, œuvre de jeunesse comme l'*Ion*, a lieu dans la palestre de Tauréas, en face du temple de la « Basilika », abréviation courante pour le temple de Perséphone Basiléia²⁹. Ici, par contre, c'est moins le temple de Perséphone que la palestre qui est significative pour le contenu du dialogue qui tourne principalement autour des connaissances du jeune garçon Charmide.

La description de la mise en scène du dialogue *Phèdre*, qui fait partie des œuvres de maturité du philosophe, peut être considérée comme le seul exemple de description poétique de la nature chez Platon. Socrate rencontre Phèdre déambulant le long des chemins qui mènent à Athènes pour y chercher un endroit où lire un discours de Lysias sur l'amour et décide de l'accompagner jusqu'au fleuve Ilissos. Après s'être rafraîchis les pieds dans l'eau, les deux interlocuteurs s'installent dans l'ombre d'un platane où ils discutent d'abord de la tradition de l'enlèvement d'Orithye : celle-ci était la fille du roi athénien Érechthé et fut ravie par Borée à mi-chemin entre cet endroit et le temple d'Artémis Agra³⁰. De plus, Socrate

27. Pl., *Ion* 530a. Comparer Paul Bernard, « Note épidaurienne. La datation du temple d'Asclépios et l'Ion de Platon » dans *Bulletin de Correspondance Hellénique* 85, 1962, p. 400-402.

28. Cf. Egert Poehlmann, « Enthusiasmus und Mimesis. Zum platonischen Ion » dans *Gymnasium* 83, 1976, p. 191-208 ; Herbert Eisenberger, « Sokrates' Absichten im Ion » dans Christoff Neumeister (éd.), *Antike Texte in Forschung und Schule : Festschrift für Willibald Heilmann zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/Main, 1993, p. 71-98.

29. La palestre de Tauréas n'a pas encore été localisée ; la « Basilika » se trouve au sud de l'Acropole, non loin du mur d'enceinte de la ville (Platon, *Charmide* 153a).

30. Terme qui s'applique soit à un surnom de la déesse, soit au dème Agrai où se serait trouvé ce sanctuaire. La localisation exacte du lieu de l'enlèvement se situerait à environ 2 ou 3 stades du platane et serait marquée par un autel au dieu du vent du Nord (Platon, *Phèdre* 229a-c), mais Platon cite aussi l'Aréopage comme

décrit qu'il a l'impression d'apercevoir, non loin de leur lieu de repos, quelques statues qui laisseraient supposer l'existence d'un sanctuaire de quelques nymphes et du dieu du fleuve, Achéloos (Platon, *Phèdre* 230b-c), le fils d'Océan et de Téthys, le père des Sirènes. La raison de cette mise en scène est plus difficile à analyser : Socrate professe d'abord – en contraste éclatant avec sa description bucolique de l'endroit à laquelle il donne ainsi un accent d'ironie – d'être tout à fait désintéressé par la nature et de n'être attiré que par les villes, car c'est là qu'il trouve les humains grâce auxquels il peut continuer à apprendre (Platon, *Phèdre* 230d-e). Cependant, suite à la discussion sur la valeur de la rhétorique et la définition de l'amour³¹, Socrate s'empporte rapidement et livre tout un discours inspiré et mythologisant sur le destin de l'âme humaine, contrastant avec ses réflexions objectives et son raisonnement froid sur l'art de la rhétorique. Nous pouvons donc supposer que le cadre du dialogue ait été expressément choisi pour illustrer à la fois le penchant rationnel de Socrate, contrastant avec le paisible sanctuaire des nymphes, et son retour à la poésie divine, inspiré par la spéculation philosophique, illustrant ainsi le cheminement du philosophe qui se détourne des tentations de la nature pour cultiver la pensée logique, qui le ramène de nouveau aux vérités naturelles³².

Le *Parménide*, assurément l'un des dialogues tardifs de Platon, se joue à Athènes lors des fêtes panathéennes et permet ainsi la mise en scène d'une rencontre fictive entre trois générations de philosophes : Parménide, Zénon et Socrate (Platon, *Parménide* 127a). Il semble qu'en dehors de cette fonction purement pragmatique, la mention des Panathénées ne puisse être interprétée comme sym-

lieu possible (Platon, *Phèdre* 229c). Par rapport à la religion dans le *Phèdre*, cf. les remarques de G. Arabatzis, « Enkalypsamenos » [n. 1].

31. Cf. Hubert Kesters, « De ware redekunst volgens Platoons' Phaidros » dans *Tijdschrift voor filosofie* 25, 1963, p. 651-687, et 36, 1964, p. 33-67 ; L. Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 1992 ; Jens Halfwassen, « Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen » dans *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 2, 1994, p. 114-128 ; Gustav A. Seeck, « Schlechte und gute Liebe in Platons Phaidros » dans *Würzburger Jahrbücher* 22, 1998, p. 101-121.

32. Cette relation entre philosophie et théologie se retrouve d'ailleurs aussi dans la prière finale du *Phèdre*, où Socrate prie les dieux de récompenser les efforts du philosophe par la sagesse. L'on trouvera une analyse approfondie de cette prière chez Konrad Haiser, « Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des Phaidros » dans *Rheinisches Museum* 132, 1989, p. 105-140.

bole précis du contenu du dialogue, discussion purement formelle sur l'unité et la multiplicité, qui nous livre peut-être l'essence de la doctrine ésotérique de Platon³³, mais dont l'analyse dépasserait largement le cadre de la présente recherche portant uniquement sur la place du culte grec traditionnel dans l'œuvre de Platon.

Le début de la *République* est également caractérisé par une référence au culte : deux des protagonistes reviennent de la première célébration officielle d'une fête en l'honneur de Bendis, une divinité thrace nouvellement importée³⁴. Platon décrit ici les deux personnages descendus au Pirée – où arrivait en bateau, comme nous pouvons le supposer, l'image de la déesse – motivés par deux raisons : d'une part, pour prier tout comme les autres spectateurs mais aussi, d'autre part, pour assouvir leur curiosité face à la pompe extérieure des deux processions, dont celle des Thraces est décrite comme aussi impressionnante que celle des Athéniens. Un peu plus tard, nous apprenons aussi que les festivités seront clôturées le soir par une procession équestre – nouveauté religieuse, comme le souligne Platon –, et des fêtes nocturnes (Platon, *République* I, 328a). Le climat de festivité solennelle qui implique l'activité religieuse de la ville complète forme un cadre excellent pour la discussion sur la nature de la justice et la défaite intellectuelle de la position des sophistes telle qu'elle est symbolisée par les arguments de Thrasymaque³⁵. Il est également intéressant de noter que Socrate, même s'il participe aux festivités, exprime son peu d'envie d'y

33. Il est néanmoins juste de souligner, que « les Panathénées reflètent l'unité politique des citoyens athéniens et l'éclat de leur cité. Rencontre des générations [...], discussions entre philosophes athéniens et étrangers, concours divers [...], la cité célèbre, dans une effervescence politique, religieuse et intellectuelle, la déesse qui la protège et patronne les multiples aspects de la vie en société. » (Catherine Lecomte, « L'Athéna de Platon » dans *Kernos* 6, 1993, p. 225-243, p. 241).

34. Elle était fêtée annuellement le 19e/20e Thargélion (Platon, *République* I, 327a; donc début juin). Son introduction officielle (probablement en 430), qui avait, semble-t-il, des raisons plutôt politiques que religieuses, constituait une nouveauté dans le système religieux classique d'Athènes; cf. J. Jr. Best, « Bendis » dans *Hermeneus* 35, 1964, p. 122-128; Dimiter Popov, « Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis » dans *Dialogue d'histoire ancienne* 2, 1976, p. 289-303; Claudia Montepaone, « Bendis tracia and Atene : l'integrazione del nuovo attraverso forme dell'ideologia » dans *AION (Archeol.)* 12, 1990, p. 103-121.

35. P. Friedländer, *Platon* 2 [n. 1], p. 47, par contre, interprète le cadre de manière tout à fait différente et y voit une allusion à ce que la religiosité serait accessible à tout le monde, mais la théologie philosophique aux seuls intellectuels, c.à.d., suivant le point de vue grec, aux peuples hellénisés.

retourner le soir ; seule la promesse d'y découvrir des interlocuteurs potentiels arrive à le faire fléchir³⁶.

Dans le *Timée*, qui est la suite directe de la *République* et commence avec une récapitulation assez sommaire des idées de ce dialogue³⁷, le cadre religieux de la *République* est déformé de façon assez remarquable, puisque la discussion n'a pas lieu le lendemain de la fête pour Bendis, mais lors des Panathénées, célébrées le 28e Hékatombaion (Platon, *Timée* 26e). La solennité de la fête y est mise expressément en relation avec le thème du dialogue, la création mystique et la nature matérielle du monde comme particulièrement seyante à des spéculations aussi profondes (Platon, *Timée* 26e). De plus, Critias le jeune, qui relate le mythe de l'Atlantide à Socrate, y explique qu'il a lui-même appris cette tradition par Critias l'ancien lors de la célébration des Apatouries³⁸.

Notons finalement que même les *Lois*, dialogue inachevé et lourd, peu comparable avec la vivacité des œuvres de jeunesse, ont un cadre religieux : le premier mot en est déjà « Dieu » et le scénario ouvre sur une spéculation sur l'origine divine des lois des Lacédémoniens et des Crétois, provenant respectivement d'Apol-

36. Platon, *République* I, 328a. La suite de la discussion qui concernera la définition de la justice à travers une définition de l'État idéal peut également être interprétée comme étant en rapport étroit avec la description des festivités religieuses de la cité athénienne, mais il ne faut pas oublier que le premier livre de la *République* a probablement précédé les livres suivants de nombreuses années. Nous ne savons donc pas précisément si la fête dédiée à Bendis a été ajoutée plus tard au prologue du premier livre en fonction de l'économie globale de la *République* ou, au contraire, n'a été destinée qu'à introduire le premier livre et n'a donc qu'un rapport accidentel avec les livres II à X. Alors que Pierre Javet, « Céphale et Platon sur le seuil de la vieillesse. Réflexions sur le prologue de la République » dans *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1982, p. 241-247, affirme que la rencontre de Socrate avec Polémarque et sa discussion avec Céphale ont été composées en fonction de l'ensemble de la *République*, P. Friedländer, *Platon* 2 [n. 1], p. 46 soutient la thèse du rapport accidentel en faisant remarquer que ce dialogue, devenu énorme, débute seulement dans la soirée et ne peut donc finir raisonnablement quelques heures plus tard – un problème que Platon aurait certainement évité s'il avait voulu, dès le début, écrire une œuvre tellement gigantesque (et ce n'est pas un hasard si les *Lois*, eux, débutent le matin en raison de la longueur impressionnante de l'œuvre).

37. Comparer p. ex. Christopher J. Rowe, « Why is the Ideal Athens of the Timaeus-Critias not Ruled by Philosophers? » dans *Méthexis* 10, 1997, p. 51-57.

38. Celles-ci, où les jeunes hommes étaient inscrits dans leur phratrie (Platon, *Timée* 21b), étaient également présidées par Athéna et Zeus et duraient trois jours.

lon pythique et de Zeus³⁹. Plus tard, nous apprenons que les interlocuteurs se trouvent en Crète et sont sur le chemin de Cnossos vers la grotte sacrée de Zeus⁴⁰.

Nous voyons donc que le choix de l'élément religieux traditionnel n'est pas accidentel dans la mise en scène des dialogues de Platon et que, au contraire, la mention des cultes a, dans la plupart des cas, un rapport philosophique direct avec le thème du dialogue qui s'ensuit. C'est donc la religiosité traditionnelle qui, oserions-nous dire, inspire sa propre transcendance par la discussion métaphysique et est évoquée implicitement comme base nécessaire à toute aventure intellectuelle.

La prêtrise comme profession

Un autre thème récurrent chez Platon est celui de la compétence professionnelle des différents prêtres. Nous connaissons tous les exemples nombreux où le philosophe parle des timoniers, des menuisiers et des médecins, mais il est étonnant de voir que la mention du devin (μάντις) comme exemple d'un métier parmi d'autres est assez courante chez Platon⁴¹. Notons ici que Platon, même s'il parle en règle générale des devins sans en spécifier en détail les fonctions théologiques ou méthodes professionnelles, leur attribue (en théorie au moins) une vraie « connaissance du futur » (Platon, *Charmide* 173c : ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος) et les rapproche, en faisant égard à leur inspiration commune par le souffle divin des rhapsodes, des chanteurs d'oracles (Platon, *Ion* 534c ; *Apologie* 22c) et même des politiciens (Platon, *Ménon* 98c-d). De façon semblable, dans le *Politique*, Platon les caractérise comme traducteurs et voix des dieux (Platon, *Politique* 290c), tandis que les prêtres sont définis comme ceux qui s'occupent d'organiser le contact des humains avec les

39. Platon, *Lois* I, 624a-625a ; cf. aussi 632d.

40. Platon, *Lois* I, 625a-b. L'on peut soit l'identifier comme le sanctuaire de la grotte dictéenne – l'opinion généralement admise ; cf. commentaire Klaus Schöpsdau (éd., trad. et comm.), *Platon, Gesetze Buch I-IV*, Darmstadt, ²1990 – ou celui du Mont Ida, cf. Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City, a Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1962, p. 27–28. Par rapport à la signification religieuse de la Crète, cf. Jesús Lens Tuero, « La mitificación de Creta en la cultura griega del siglo IV » dans *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos* (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991), t. 3, Madrid, 1994, p. 219-222.

41. Voir en dehors de l'*Euthyphron*, dont le protagoniste homonyme est qualifié de devin, Platon, *Ion* 531b ; *Charmide* 173c.

dieux par les sacrifices et les prières (Platon, *Politique* 290c-d), ayant annexé en ceci les attributions des anciens rois⁴². Ce jugement, en somme positif, pourrait être imputable au fait que Platon voyait beaucoup de ressemblances entre le devin et le philosophe⁴³. Néanmoins, il ne place les devins et prêtres qu'au cinquième rang des formes de vie du *Phèdre* (Platon, *Phèdre* 248d) et insiste sur le fait qu'il ne veut parler que des devins « sérieux » (τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντις), qu'il met en contraste avec les beaux-parleurs (τοὺς μὲν ἄλκιμονας) qui manqueraient de σωφροσύνη (Platon, *Charmide* 173c). Nous trouvons un exemple de ces devins « non sérieux » dans la *République* : Platon y décrit par la bouche d'Adémante que les charlatans et les devins (ἀγύρται δὲ καὶ μάντις) promettent aux riches de racheter, contre paiement, leurs fautes morales par des sacrifices et des formules magiques et assurent même pouvoir influencer les dieux par des incantations magiques⁴⁴ à faire du tort aux autres humains, bons ou mauvais (Platon, *République* II, 364b-365a). En ceci ils s'appuyeraient sur Homère, qui qualifiait déjà les dieux d'influçables par des promesses et des offrandes (Homère, *Iliade* IX, 497-501), et sur les écrits mystiques de Musée et d'Orphée⁴⁵. Ceux-ci auraient enseigné que des hommes et même

42. Platon prouve ce raisonnement en nommant l'Archon Basiléios d'Athènes, responsable des offrandes les plus archaïques et vénérables, et cite aussi l'initiation obligatoire des pharaons d'Égypte à l'art des prêtres (Platon, *Politique* 290e).

43. Cf. Richard Bodéüs, « "Je suis devin" (Phèdre, 242c). Remarques sur la philosophie selon Platon » dans *Kernos* 3, 1990, p. 45-52, p. 49 : « La contemplation philosophique, en effet, n'est pas sans analogie avec la vision divinatoire. [...] De même que le devin voit sans l'intelligence des signifiants, le philosophe voit, par l'intelligence, des signifiés. C'est un visionnaire dans l'ordre de l'intelligible. »

44. Voir aussi Carlo A. Viano, « Retorica, magia e natura in Platone » dans *Rivista di Filosofia* 56, 1965, p. 411-453, qui souligne que Platon, dans le livre X des *Lois* et dans le *Phèdre*, met la magie et la rhétorique sur le même plan, puisqu'elles exercent toutes les deux une action psychologique sur l'âme, et que l'homme lui-même est sujet à la rhétorique et à la magie en tant que partie de la nature.

45. Au sujet de la relation de Platon aux orphiques, cf. Paul Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 21-24 ; le même, « Platon et les Cathartes orphiques » dans *Revue des études grecques* 55, 1942, p. 217-235 ; Philippe Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée : en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991 ; Léonid Zhmud, « Orphism and graffiti from Olbia » dans *Hermes* 120, 1992, p. 159-168 (confirmant Platon, *Cratylus* 400c) ; Alberto Bernabé, « Una etimología platónica : soma-sema » dans *Philologus* 139, 1995, p. 204-237 ; Giovanni Casadio, « El mito del « Político » (268 D-274 E) y la historia de las religiones » dans *Emerita* 64, 1996, p. 65-77. Les fragments orphiques conservés

des cités entières pouvaient racheter leurs fautes présentes et passées par des sacrifices et des jeux (διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν)⁴⁶. Même si Platon considère généralement les astres comme des divinités⁴⁷, il explique dans le *Timée* que les phénomènes astronomiques ne doivent pas être pris pour des présages, mais s'expliquent par des raisons purement mathématiques (Platon, *Timée* 40c-d), ce qui peut être interprété comme une critique de la mantique astrologique. Dans les *Lois*, il décrit que beaucoup de magiciens et de devins seraient même, en réalité, des athéistes soucieux de profiter de la crédulité de leurs concitoyens (Platon, *Lois* X, 908d)⁴⁸.

chez Platon peuvent être consultés maintenant dans Alberto Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Fasc. 1-2 : Orphicorum et Orphicis similia fragmenta*, München/Leipzig, 2004-2005.

46. Un préjugé platonicien qui reflète le peu d'estime qu'avaient les intellectuels contemporains pour la charlatanerie issue des spéculations grandioses de l'orphisme (pourtant extrêmement populaires à l'époque; cf. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, t.1, Bis zur Weltherrschaft*, München, 1941, p. 684 et 800) et qui semble surtout issue du pythagorisme (Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927, p. 81-82). Pour l'influence de Pythagore sur Platon, comparer aussi Erich Frank, *Plato und die so genannten Pythagoreer*, Halle, 1923; Pierre Boyancé, « L'influence pythagoricienne sur Platon » dans *Atti del quinto Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Naples, 1966, p. 73-113; Bartel Leendert Van Der Waerden, « Platon et les sciences exactes des Pythagoriciens » dans *Bulletin de la Société Mathématique de Belgique* 21, 1969, p. 120-122; Maria Tortorelli Ghidini et al. (éd.), *Tra Orfeo e Pitagora : origini e incontri di culture nell'antichità : atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Naples, 2000; Léonid Zhmud, « Überlegungen zur pythagoreischen Frage » dans Georg Rechenauer (éd.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen, 2005, p. 135-151; David Engels, « Geometrie und Philosophie. Zur Visualisierung metaphysischer Konzepte durch räumliche Darstellungen in der pythagoreischen Philosophie », dans D. Groß/S. Westermann (éd.), *Vom Bild zur Erkenntnis? Visualisierungskonzepte in den Wissenschaften*, Kassel, 2007, p. 113-129.

47. Platon, *Timée* 401-402; *Lois* VII, 821b-c. Voir à ce sujet p. ex. Hans Herter, « Gott und die Welt bei Platon » dans *Bonner Jahrbücher* 158, 1958, p. 106-117; G.R. Morrow, *Plato's Cretan City* [n. 40], p. 399-402 et 445-448.

48. En ce qui concerne l'art divinatoire, soulignons ici encore que Platon, dans le *Lachès*, laisse Socrate affirmer que chaque profession confère à celui qui l'exerce correctement une autorité de spécialiste dans son domaine. Ceci le conduit à demander à son interlocuteur, un militaire, s'il est donc décidé, en cas de guerre, à faire plutôt confiance à ses propres avis stratégiques qu'aux conseils des devins que l'on ne saurait difficilement regarder comme des autorités compétentes en matière militaire, ce à quoi le stratège athénien acquiesce (Platon, *Lachès* 199a). Si l'on pense que ce stratège n'est autre que Nicias, le politicien athénien, qui, notamment parce qu'il avait accordé foi à des devins et des oracles dans ses décisions militaires, connaît en 413 une fin tragique en Sicile (où il avait assiégé en vain la ville de Syracuse et où il fut fait prisonnier par les habitants qui le condamnèrent à mort), l'endroit ne manque pas de piment et laisse percevoir l'ironie de Platon qui,

La République

Consacrons-nous maintenant à la législation religieuse telle que nous la trouvons dans la *République*⁴⁹, dont la référence culturelle de la mise en scène du dialogue par la mention de la divinité thrace

d'ailleurs, n'était pas le seul à se moquer de la crédulité religieuse excessive de Nikias; cf. Thucydide V, 14-18; VII, 86; Plutarque, *Nicias* 9 et 28; Aristophane, *Chevaliers* (le personnage du premier esclave).

49. Nous passerons sur l'analyse du mythe de l'Atlantide (que nous trouvons dans le *Timée* et le *Critias*) sur lequel existe, comme on le sait, un véritable foisonnement de recherches plus ou moins sérieuses (cf. maintenant Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, Paris, 2005. Pour une comparaison des sources, cf. Barbara Pischel, *Die Atlantische Lehre. Übersetzung und Interpretation der Platon-Texte aus Timaios und Kritias*, Francfort, 1982; un commentaire détaillé se trouve dans Jean-François Pradeau, *Le monde de la politique. La philosophie politique du récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Paris, 1997). Le mythe de l'Atlantide renferme de nombreux éléments religieux : le cadre général des dialogues est défini par les Panathénées (Platon, *Timée* 26e); la tradition de l'histoire est mise en relation avec les Apatouries, auxquelles présidaient Athéna et Zeus (Platon, *Timée* 21b; sur le rapport de Platon à Athéna et Héphaistos cf. C. Lecomte, « L'Athéna de Platon » [n. 33]); et le mythe (Platon, *Timée* 22a) est censé avoir été recueilli en Égypte dans la cité de Saïs, dédié à Athéna-Neith (cf. Platon, *Critias* 109b-c; 112b; 113b-e; cf. Julia Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945; Eric Voegelin, « Plato's Egyptian Myth » dans *Journal of Politics* 9, 1947, p. 307-324; Whitney M. Davies, « Plato on Egyptian Art » dans *Journal of Egyptian Archeology* 65, 1979, p. 121-127; James McEvoy, « Platon et la sagesse de l'Égypte » dans *Kernos* 6, 1993, p. 245-275; Aikaterini Lefka, « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? » dans *Kernos* 7, 1994, p. 159-168). Mais l'intérêt religieux principal du mythe de l'Atlantide réside avant tout dans le concept d'architecture religieuse de Platon. Ce dernier dépeint en détail les établissements culturels de la capitale de l'Atlantide (Platon, *Critias* 115c; 116c-117c; cf. pour une reconstruction précise P. Friedländer, *Platon* 1 [n. 1], p. 327-333 et tabl. IX, qui néglige malheureusement tout à fait les problèmes posés par l'imprécision de la description de l'architecture culturelle par Platon). Ce sont surtout les réunions et rituels des différents rois de l'Atlantide et le sanctuaire de Poséidon qui doivent surtout retenir l'attention du lecteur; cf. Hans Herter, « Platons Atlantis » dans *Bonner Jahrbücher* 133, 1928, p. 28-47 et le même, « Das Königsritual der Atlantis » dans *Rheinisches Museum* 109, 1966, p. 236-259, qui souligne le barbarisme de ce rituel qui démontre bien que, si justes que soient les souverains de l'Atlantide, il leur manque le fondement éthique et moral. À comparer aussi avec les conseils nocturnes dans les *Lois*; cf. Glenn R. Morrow, « The Nocturnal Council in Plato's Laws » dans *Ancient Greek Philosophy* 42, 1960, p. 229-246; Bruno Cancamp, « Colline d'Arès et conseil nocturne : un rapprochement entre les Lois de Platon et les Euménides d'Eschyle » dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 71 (1), 1993, p. 80-84. Si les rites renvoient peut-être à des souvenirs de cultes minoëns (Wilhelm Brandenstein, *Atlantis*, Wien, 1951, p. 90-93), la description détaillée du temple de Poséidon – la seule description d'un temple dans l'œuvre de Platon – renferme surtout des traits spécifiquement perses (Hans Herter, « Das Königsritual der Atlantis », p. 237.).

Bendis a déjà été soulignée (Platon, *République* I, 327a et 328a). Hormis quelques détails démontrant bien qu'il projetait de suivre étroitement les coutumes traditionnelles⁵⁰, Platon ne donne presque pas de spécifications sur le rituel, mais propose que ces lois soient décidées par l'Apollon pythique⁵¹. Cette référence ne doit pas nous étonner : Apollon pythique étant connu dans tout le monde grec non seulement comme inspirateur de législateurs mythiques tels que Lycourgue (Hérodote I, 65), mais aussi de beaucoup d'autres villes et colonies grecques à l'époque historique (d'où son surnom ἀρχηγέτης, κτίστης, ou οἰκίστης)⁵². Ce contraste entre la proximité au sujet de l'organisation pratique de l'État et le peu d'indications touchant le domaine religieux est révélateur, car les quelques commentaires sur la religiosité des gardiens et des rois-philosophes frôlent tous le panthéisme philosophique et n'ont rien à voir avec le culte traditionnel, même si les dirigeants sont également éduqués suivant les croyances populaires et n'accèdent que peu à peu à la pensée libérée de tout préjugé grâce au système de formation très complexe qu'a dressé Platon (Platon, *République* II, 376e ; 377d)⁵³.

50. La religiosité traditionnelle inhérente à l'État parfait se voit aussi dans quelques autres détails : dans la description de l'homme juste, Platon spécifie qu'il serait incapable de vol dans les temples (ιεροσυλιῶν) ou de négligence face aux dieux (θεῶν ἀθεραπευσία) (Platon, *République* IV, 443a) et il note également que les mariages seront contractés sous des offrandes et prières (ὑπὸ θυσιῶν [...] ὑπὸ εὐχῶν) faites par les prêtres et prêtresses (ἱερεῖαι καὶ ἱερεῖς) (Platon, *République* V, 461a). Nous y apprenons également (Platon, *République* X, 615a-e ; cf. *Lois* IX, 881a) que les bienfaits et les péchés commis sur terre seront récompensés et punis de manière au moins décuplée dans l'au-delà.

51. Platon englobe ici comme mesures législatives celles qui touchent à l'érection des temples, aux sacrifices, au culte, aux dieux et aux héros, à l'ensevelissement (Platon, *République* IV, 427b-c). De manière semblable, les rois philosophes décédés, qui ont droit à des monuments et des offrandes (μνημεῖα [...] καὶ θυσιάς) de la part de l'État, ne peuvent être vénérés comme bons démons que si la Pythie donne son accord, sinon, on ne les considérera que comme des humains divins ou béatifiés : ὥς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὥς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις (Platon, *République* VII, 539b-c). Ceci est peut-être aussi révélateur face à l'attitude de Platon vis-à-vis des démons (cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 932).

52. Cf. pour l'influence de l'oracle de Delphes dans la colonisation et législation : Arthur S. Pease, « Notes on the Delphic Oracle and Greek Colonization » dans *Classical Philology* 12, 1917, p. 1-20 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 629-632 et surtout 637-644 ; William G. Forrest, « Colonisation and the Rise of Delphi » dans *Historia* 6, 1957, p. 160-175 ; L.A. Pal'ceva, « Delphes et la colonisation. Histoire de la question » dans É. D. Frolov (éd.), *La société antique et l'État*, Leningrad, 1991, p. 29-41.

53. P. Friedländer, *Platon* 3 [n. 1], p. 87 : « Für den Stand der Wächter ist Religion gereinigte Überlieferung ; für den der Philosophen ist Religion die Schau

Remarquons aussi que le but du culte de la majorité de la population est néanmoins de suivre les formes de vénération traditionnelles, bien que fortement épurées sous un aspect éthique⁵⁴, et de faire en sorte que les dieux soient aimablement disposés⁵⁵ : une attitude qui contraste déjà remarquablement avec le rejet de ce genre de définition de la piété par Socrate dans l'*Euthyphron* – et il n'est peut-être pas trop hasardeux de voir déjà ici un indice relatif au changement d'attitude de Platon vis-à-vis de la religiosité traditionnelle, qui culminera dans le conservatisme des *Lois*.

En ce qui concerne maintenant la fameuse critique que Platon fait des mythes d'Homère, il est intéressant d'examiner comment Platon voulait utiliser quelques-uns de ces mythes qui devaient être censurés. Platon fait dire à Socrate que les mythes de la castration d'Ouranos et de Kronos ne doivent être rendus publiques vu leur moralité néfaste. Néanmoins, il propose de les élever au rang de mystères initiatiques et de les expliquer seulement à ceux qui font preuve de leur intérêt profond par le sacrifice d'un animal très grand ou très inhabituel, afin de devoir initier seulement un minimum de personnes à ces mythes⁵⁶. Mais, bien que nous percevions ici une certaine appréciation du symbolisme philosophique même des mythes apparemment les plus immoraux, nous voyons en même temps la manière dont Platon différencie la religion des citoyens, dirigée et manipulée par les gardiens, de la rationalité du philosophe lui-même, qui peut se permettre de juger de l'opportunité de

der höchsten Vollkommenheit selbst. Da wir nun immer wieder die Einzelseele [...] parallel mit dem großen Bau des Staates sehen sollen [...], so ist in ihr auch die überlieferte Religion nicht ausgelöscht sondern in der höchsten Erkenntnis des Einen-Vollkommenen und der sie begleitenden Ehrfurcht aufgehoben. »

54. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 933.

55. Platon, *République* IV, 427b-c. De manière semblable, les rois philosophes décédés, qui ont droit à des monuments et des offrandes (μνημεῖα [...] καὶ θυσίας) de la part de l'État, ne peuvent être vénérés comme bons démons que si la Pythie donne son accord, sinon, on ne les considérera que comme des humains divins ou béatifiés : ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις (Platon, *République* VII, 539b-c).

56. Platon, *République* II, 377e-378a. Ceci constitue, à mon avis, une preuve que Platon ne pensait pas à supprimer complètement tous les mythes pourtant considérés comme dangereux à la formation de l'éthique collective de l'État, mais à les confier à des cultes initiatiques qui assureraient à la fois leur pérennité et leur ignorance de la part du grand public. Et Platon n'inventa-t-il pas lui-même des mythes pour mieux mettre des mots sur ses inspirations philosophiques là où le langage rationnel ne réussissait plus à mettre des mots sur les idées ?

la circulation de ces histoires religieuses, preuve de la distance entre la réalité rationnelle des convictions philosophiques et les vérités purement symboliques et, tout au plus, initiatiques des croyances populaires. Nous pouvons donc conclure avec Dimitri Mitta, « [...] that Plato allowed the poet and myth-maker to enter his Republic, provided they both used their craft to serve a specific ideology [...]. We can similarly assume that he would allow enlightened priests and mystics to enter his Republic, provided they would use their religious qualifications as a means of initiation into the philosophy of ideas. »⁵⁷

Les Lois

C'est surtout dans les *Lois*, testament politique du vieux Platon, que le philosophe désillusionné s'est consacré à la législation religieuse et donc à une réappréciation des cultes traditionnels, mais sous un angle qui n'est plus celui de la rationalisation et transcendance des coutumes ancestrales, mais bien celui du conservatisme radical. Bien que nous trouvions encore quelques remarques éparées sur les défauts moraux de certains mythes (p. ex. Platon, *Lois* I, 636c-e), l'épuration philosophique de la religion est réduite au strict minimum⁵⁸, et il n'y a rien de comparable avec les remarques de la *République* concernant Homère, dont l'appréciation est extrêmement adoucie⁵⁹. L'État des *Lois* se fait gardien jaloux des traditions et ennemi de toute réforme⁶⁰, et le passage le plus révélateur des *Lois* consiste en la remarque que fait l'Athénien, le protagoniste principal, en décrivant les humains comme de simples marionnettes passant leur vie en jeux agréables mais futiles et ayant peu d'accès

57. Dmitri Mitta, « Reading Platonic Myths from a Ritualistic Point of View : Gyges' Ring and the Cave Allegory » dans *Kernos* 16, 2003, p. 133-141, p. 141.

58. Platon, *Lois* VII, 804a-b; IX, 870d-e et 872d-873c; XI, 903e-f. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 955.

59. Platon, *Lois* II, 658d. Cette appréciation d'Homère contraste avec l'attitude face à la tragédie grecque, qui est globalement condamnée pour son individualisme trop marqué (Platon, *Lois* VII, 817b). Cf. Victor Goldschmidt, « Le Problème de la Tragédie d'après Platon » dans *Revue des Études Grecques* 61, 1948, p. 19-63.

60. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 820 : « Der Gedanke an eine religiöse Reform lag ihm völlig fern, er steht durchaus auf dem Boden der alten Überlieferungen. »

aux vérités profondes⁶¹. Mais lorsque l'un de ses interlocuteurs se révolte contre cette dépréciation de l'homme, l'Athénien concède de manière presque désillusionnée que son rapport avec la grandeur divine lui a certainement trop démontré le peu d'importance qu'a l'humain face à la divinité (Platon, *Lois* 804b-c) – une expérience qui ne peut être interprétée que comme référence autobiographique au désenchantement de Platon face au contraste entre son échec en Sicile, d'un côté, et ses succès spéculatifs et théologiques, de l'autre. Cette religiosité n'est donc pas de façade et uniquement au service des propos politiques, mais sincère et profonde⁶².

Comme nous l'avons déjà mentionné, le premier mot des *Lois* est « Dieu », et leur cadre est défini par la référence à un culte, dans ce cas-ci le pèlerinage vers la grotte sacrée de Zeus sur l'île de Crète (Platon, *Lois* I, 625a-b). L'Athénien y dresse avec l'aide de ses interlocuteurs Clinias et Mégille de nombreuses lois religieuses destinées à la colonie panhellénique fictive de Magnésie. Déjà, la première de ces lois démontre parfaitement l'esprit religieux du vieux Platon et son adhésion aux formes religieuses traditionnelles. Car, en nette opposition avec la phrase *homo mensura* de Protagoras⁶³, il dit : « Dieu est la vraie mesure de toute chose ; il l'est beaucoup plus qu'un homme, quel qu'il soit »⁶⁴ (ce qui laisse supposer que Platon aurait remplacé l'idée du Bien et du Bon par la divinité et ainsi échangé la recherche intellectuelle par l'approche théologique⁶⁵). C'est pour cette raison qu'il faut, selon Platon, se rendre semblable à Dieu par la vertu et la justice pour être aimé de lui, car il ne peut y avoir de proximité qu'entre des créatures se ressemblant. Et c'est de cette maxime qu'il qualifie de « la plus belle et la plus vraie de toutes », qu'il déduit la nécessité pour l'homme qui se veut juste de sacrifier aussi aux dieux et de communiquer avec

61. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 550 a interprété cette phrase comme « Sprache bitterster Entsagung ».

62. Winfried Knoch, *Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi*, Wiesbaden, 1960, p. 34.

63. Cf. Culbert G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, Pennsylvania, 1946 ; W. Verdenius, « Platons Gottesbegriff » [n. 1], p. 273 ; Paul Van Litsenburg, *God en het Goddelijke in de Dialogen van Plato*, Nijmegen, 1955, p. 199 ; K. Schneider, *Die schweigenden Götter* [n. 1], p. 23–37.

64. Platon, *Lois* IV, 716c : 'Ο δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

65. Hans M. Wolff, *Plato. Der Kampf ums Sein*, Bern, 1957, p. 303–304.

eux par des prières, des offrandes et un culte assidu pour avoir une vie heureuse. La piété est donc une vertu nécessaire pour le bien de tout l'État⁶⁶. Tout comme l'homme, la cité entière suivra également ces préceptes en vénérant les habitants de l'Olympe, les dieux de la cité, les divinités souterraines et les démons (Platon, *Lois* IV, 716c-717b). Rien ne permet mieux de comprendre le changement fondamental des vues religieuses de Platon concernant le culte traditionnel face aux positions de ses écrits de jeunesse que le passage où il explique – en citant même Homère (*Odyssée* III, 26-28) –, que le but du culte est de s'assurer l'aide des dieux et la défaite de ses ennemis (Platon, *Lois* VII, 803e) – la même définition qu'avait jadis énoncée Euthyphron et qu'avait réfutée Socrate (Platon, *Euthyphron* 5e)⁶⁷. Quel contraste avec la religiosité abstraite et la piété rationnelle des dirigeants de la *République*, atteintes seulement par l'éducation scientifique et la spéculation philosophique ! Les habitants de Magnésie, par contre, autant que leurs gardiens, sous étroite surveillance intellectuelle de la part d'innombrables institutions censurantes, n'ont jamais pu suivre une éducation intellectuelle poussée et doivent se contenter du culte traditionnel, puisque même l'éducation philosophique des dirigeants est remplacée par les mathématiques dont l'importance dans les *Lois* témoigne du pythagorisme croissant du philosophe âgé⁶⁸.

Nous ne voulons pas nous attarder à décrire en détail la théologie de Platon telle qu'elle ressort du livre X des *Lois*⁶⁹, mais résumer

66. Cf. Klaus Döring, « Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht » dans *Antike & Abendland* 24, 1978, p. 43-56.

67. Il faut néanmoins souligner que la religiosité des *Lois* ne s'applique qu'aux hommes bons et que la moralité est la *conditio sine qua non* de la vraie piété, car la volonté d'être similaire aux dieux exclut du culte ceux qui n'y participent pas de toute leur âme. G.R. Morrow, *Plato's Cretan City* [n. 40], p. 400 en a conclu correctement, qu'il ne s'agit donc pas d'un échange de services suivant la maxime du *do ut des*, mais d'un moyen d'auto-assimilation à divinité vénérée par l'imitation des qualités qui la caractérisent, ce pourquoi la faveur divine ne concerne pas des extériorités matérielles, mais plutôt un support moral.

68. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 953-954, qui souligne le remplacement de la vertu des rois-philosophes par la perfection implacable des lois et des fondations philosophiques de la cité de la *République* par la religiosité de celle des *Lois*. Voir aussi U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 551 : « Die neuen Magneten haben denken nicht gelernt. »

69. Platon, *Lois* X, 884a-910d. Voir aussi *Lois* XII, 966c-968b. Cf. : Martial Guérout, « Le Xe livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne » dans *Revue des Études Grecques* 37, 1924, p. 27-78 ; André Bremond, « La religion de Platon d'après le X^e livre des Lois » dans *Recherches de Sciences*

seulement quelques éléments essentiels de l'argumentation. Platon y est avant tout occupé à fixer les châtiments des crimes religieux et même des convictions non conformes à l'état d'esprit de Magnésie ; la théologie lui sert donc à justifier ses punitions profanes et sacrales draconiennes⁷⁰ plutôt qu'à fonder une nouvelle éthique basée sur la connaissance des dieux. En effet, Platon fonde la législation de la nouvelle colonie sur des bases théologiques : personne, qui croit aux dieux, n'est capable de faire du mal de façon délibérée. Le crime vient soit de l'ignorance – d'où l'importance de l'éducation – soit, pire, de l'impiété ; un crime est donc, soit une preuve de mauvaise éducation, soit le fruit de l'impiété. Platon différencie dès lors trois états possibles dans lesquels se trouve celui qui commet une action impie⁷¹ : soit il est athéiste, soit il croit que les dieux ne s'occupent pas des humains, soit encore il est persuadé que les dieux peuvent être achetés par des sacrifices ou des prières. Il démontre d'abord que la doctrine des athéistes, selon lesquels chaque mouvement naît d'une cause matérielle, n'arrive pas à expliquer le premier mouvement⁷². Celui-ci serait né de l'activité cinétique inhérente à l'âme en tant que partie d'un être divin omniprésent, lequel serait capable de bouger sans être mis en mouvement et qui induit que tout est rempli de dieux, comme l'avait énoncé Thalès (DK 11 A 22) et comme le reprendra la démonologie et la théologie des Stoïciens et des Néoplatoniciens qui pouvaient se fonder sur ce passage⁷³. Les doctrines selon lesquelles les dieux ne s'occuperaient

Religieuses 22, 1932, p. 26-128 ; Wauthier de Mahieu, « La doctrine des athées au X^e livre des Lois de Platon. Essai d'analyse » dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 41, 1963, p. 5-24.

70. Cf. W. Knoch, *Die Strafbestimmungen* [n. 62]. Par rapport aux punitions religieuses, cf. Platon, *Lois* V, 742b ; VII, 799b ; IX, 871b ; IX, 873b ; IX, 881d-e (liste et discussion complète chez W. Knoch, *Die Strafbestimmungen*, p. 129-133).

71. Cette différenciation est parfois attribuée à l'influence pythagoricienne : Isidore Lévy, *La légende de Pythagore* [n. 46], p. 82.

72. Cf. à ce sujet John B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambridge, 1942. Il faut faire remarquer que Platon arrive admirablement à éviter même dans ce passage le nom de Démocrite que l'on cherchera en vain dans tous ses écrits.

73. P. Friedländer, *Platon* 3 [n. 1], p. 406-407 a formulé un bel hommage à ce retour aux sources du philosophe : « Am Anfang des naturphilosophischen Forschens hatte der Satz des Thales gestanden : 'Alles ist voll von Göttern'. Der Weg des Denkens war die Entgöttlichung, Entseelung, Entgeistigung des Alls. [...] Erst Platons neues Seelenwissen vermag die alte Physiologie umzuschmelzen

pas des humains ou seraient corruptibles sont ensuite réfutées par l'argument que l'omniprésence et la perfection de la divinité lui interdisent de ne pas être au courant de chaque action, aussi petite ou insignifiante soit-elle et que, au contraire, toute action au monde trouve sa source primaire dans les volontés divines. Chacune des trois impiétés possibles est divisée ensuite en deux sous-groupes suivant le cas : la croyance personnelle n'influence pas l'honnêteté innée du sujet ou, à l'inverse, le mène à commettre des méfaits⁷⁴. Les punitions⁷⁵ seront fixées en fonction de ces deux états d'esprit, les impies honnêtes, emprisonnés pour au moins cinq ans, les mal-honnêtes, condamnés à vie⁷⁶. Quelle ironie : nous ne pouvons douter que la nouvelle cité de Platon n'eût agi différemment qu'Athènes avec Socrate et l'eût condamné à mort, car, puisque les fondements théologiques de l'État permettaient la toute-puissance des *Lois*, l'asébie ne pouvait être que le pire des crimes. Face à l'inactivité forcée des habitants, exclus du commerce comme du travail manuel (repris par des esclaves), surveillés étroitement dans leurs opinions intellectuelles, et enfermés dans un carcan collectif de la naissance à la mort, le culte religieux représente donc, avec le domaine militaire et le système éducatif (beaucoup moins évolué que celui de la *République*), le seul changement dans leur vie assez monotone et devient presque une nécessité pour occuper les journées⁷⁷.

Dès lors, il n'est pas étonnant que le législateur fixe les détails même les plus infimes du culte, d'où le rôle beaucoup plus précis de l'oracle de Delphes⁷⁸, sommairement nommé dans la *République*

[...]. Hier in den Gesetzen aber steht als Symbol dieses Sieges am Ende des letzten Kampfes wiederum der Satz des Thales : ‚Alles ist voll von Göttern‘. »

74. Platon avait déjà opéré cette distinction dans le *Sophistes* (267 e–f).

75. W. Knoch, *Die Strafbestimmungen* [n. 62], p. 90-93 ; Egil A. Wyller, « Platons Gesetz gegen die Gottesleugner » dans *Hermes* 85, 1957, p. 292-314.

76. Et Platon fait encore abstraction des punitions qui attendent le coupable dans l'au-delà, la justice divine étant toute-puissante (Platon, *Lois* X, 905a-b ; cf. W. Knoch, *Die Strafbestimmungen* [n. 62], p. 33-34) et agissant de manière cruelle grâce à la réincarnation (Platon, *Lois* IX, 870d-e ; 872d-873e).

77. Cf. à ce sujet aussi U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 544.

78. L'oracle de Delphes ne décide pas seulement concrètement de l'institution des principales fêtes et cultes (Platon, *Lois* VI, 759d-e et Platon, *Lois* VIII, 828a) : nous apprenons même que, si un citoyen perd ses possessions à cause de sa culpabilité dans un procès capital et n'a pas d'héritier, c'est à l'oracle de Delphes de choisir son successeur parmi dix garçons choisis par tirage au sort dans les familles ayant plus d'un fils d'au moins dix ans (Platon, *Lois* IX, 856d-e). De plus, c'est éga-

comme l'instance responsable pour l'organisation complète du culte. Le législateur décidera également des conditions à la candidature aux postes de prêtre, si ceux-ci ne sont pas déjà réglementés par des coutumes anciennes d'avant l'arrivée des colons⁷⁹. Puisque c'est l'oracle de Delphes qui est chargé de préciser les détails cultuels, il faudra tout un corps de prêtres responsables de vérifier l'application des conseils du dieu pythique⁸⁰. Nous apprenons plus loin que ces interprètes sont responsables de fixer les sacrifices à offrir avant les mariages (Platon, *Lois* VI, 774e-775a), les rites à accomplir lors de suicides (Platon, *Lois* IX, 873d), la purification des meurtres (Platon, *Lois* IX, 865b-d) et d'autres crimes (Platon, *Lois* VIII, 845e), les prières pour épargner à la cité d'autres maux semblables (Platon, *Lois* IX, 871c-d), etc. De plus, on élira des économes (ταμίαις) responsables des finances et des détails pratiques

lement l'oracle qui décide du sort du citoyen qui a découvert un trésor ou des biens cachés et n'a pas averti l'État de sa trouvaille qui doit appartenir légitimement à la communauté entière (Platon, *Lois* XI, 914a).

79. Il instituera un système mixte, suivant lequel une moitié du corps ecclésiastique sera élue en partie démocratiquement, en partie par tirage au sort, le mandat étant d'un an comme en général à Athènes (O. Reverdin, *La Religion* [n. 1], p. 61, n. 6 et 8), tandis que l'autre moitié sera héréditaire, afin que, comme le dit Platon, démocratie et aristocratie soient mélangées et que toutes les couches de population soient satisfaites du procédé. Les conditions à l'éligibilité suivent les traditions helléniques typiques. Ainsi, le futur prêtre doit être sain de corps et de naissance légitime, d'une ascendance aussi pure que possible, ni lui ni ses parents ne doivent être souillés par un meurtre ou une autre impiété, et il doit avoir moins de soixante ans, les prêtres héréditaires ne remplissant pas ces conditions deviennent seulement des sacristains (Platon, *Lois* VI, 759a-d).

80. Nous connaissons aussi ces « interprètes » (ἐξηγητὰς) d'autres cités grecques (M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 632-637) et avant tout d'Athènes où existait un collège de trois exégètes désignés à vie. L'un était élu par le peuple, un autre désigné par Delphes, et le troisième par un membre de la famille des Eumolpides (F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949, p. 8-9). En ce qui concerne les interprètes chez Platon, ils seront choisis d'abord démocratiquement à l'intérieur des différents quartiers de la cité (le passage décrivant leur désignation étant assez obscure; Marcel Piérart, *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974, p. 327-344) avant que l'oracle de Delphes lui-même ne fasse son choix parmi les candidats. Les conditions à l'admission sont d'ailleurs les mêmes que pour les prêtres, mais leur fonction sera exercée à vie (Platon, *Lois* VI, 759d-e), certainement parce que l'étude des nombreuses doctrines, lois et usages demande du temps (L. Brisson, « Du bon usage » [n. 1], p. 246). Cf. général sur les exégètes de Platon M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 635-636; Herbert Bloch, « The Exegetes of Athens : A Reply » dans *Harvard Studies in Classical Philology* 62, 1947, p. 37-49; James H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950, p. 53-56.

de possession des temples, qui seront choisis parmi ceux qui payent le cens le plus élevé, et assignés aux différents temples de manière à ce qu'il y en ait trois pour les plus grands, deux pour les moyens, et un pour les plus modestes⁸¹. Finalement, les Magnésiens devront se rassembler une fois chaque année dans un temple dédié à Apollon et Hélios pour y élire des εὐθύνοι, c.à.d. trois (dans la première année de la cité, douze) citoyens au-dessus de cinquante et au-dessous de soixante-dix ans qui semblent être les plus vertueux et qui seront considérés comme dédiés au dieu du soleil. Ils habiteront dans l'enceinte sacrée du temple dont ils constitueront les prêtres, et leur grand-prêtre et prêtre éponyme de la cité sera celui qui, chaque année, a été élu avec le plus de voix.⁸² Les εὐθύνοι contrôleront les magistrats, seront chargés de surveiller la législation, et rendront la justice. Après leur mort, les plaintes seront interdites et, au contraire, c'est avec des hymnes et des louanges chantés par des chœurs de quinze filles et quinze garçons, un grand cortège de soldats célibataires, de jeunes hommes, de femmes plus âgées et de prêtres (à qui il est normalement interdit d'accompagner un cortège funèbre), un enterrement somptueux dans une crypte commune et des fêtes commémoratives annuelles, que l'État les honorera⁸³. Le rôle politique important des εὐθύνοι en fait pratiquement les magistrats suprêmes de l'État⁸⁴, et même si nous ne pouvons parler de théocratie dans le sens propre du mot, le pouvoir étatique s'enveloppe à tel point de formes religieuses que les pouvoirs religieux et politiques en viennent à ne plus former qu'un tout.

Platon explique qu'un législateur ne doit rien changer aux lois et rituels divins déjà établis sur le territoire avant l'arrivée des colons (Platon, *Lois* V, 738b-c) et, nonobstant la manière dont ceux-ci

81. Leur élection et leur examen se feront comme pour les stratèges (Platon, *Lois* VI, 759e-760a), c.à.d. par élection entre des candidats proposés par les gardiens, le droit de vote pouvant être exercé par tout homme adulte (Platon, *Lois* VI, 755c).

82. Nous connaissons effectivement ce phénomène depuis le temps d'Alexandre dans maintes villes helléniques, où le prêtre de Zeus deviendra prêtre éponyme.

83. Platon, *Lois* XII, 945e-947e. Cf. à ce sujet P. Boyancé, *Le Culte des Muses* [n. 45], p. 269-273 ; O. Reverdin, *La Religion* [n. 1], p. 125-129.

84. Aikaterini Lefka, « Au service des dieux et des hommes : être prêtre dans la cité de Platon » dans *Kernos* 9, 1996, p. 129-143. Nous ne pouvons donc être d'accord avec U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 546-547, pour qui toute cette multitude de prêtres n'avait aucun pouvoir politique effectif ou d'influence profonde sur le peuple.

ont vu le jour, comme par exemple par les oracles de Delphes, de Dodone, d'Ammon ou par d'anciennes traditions (comme des apparitions ou des inspirations divines), reprenant certainement ici une tradition bien établie⁸⁵. L'institution des fêtes religieuses⁸⁶ est décrite de manière complexe : d'une part, Platon explique que les fêtes et les sacrifices seront organisés suivant les conseils de l'oracle de Delphes (Platon, *Lois* VIII, 828a), mais d'autre part, il suppose que la spécification exacte de leur nombre et du moment de leur célébration devra être précisée par l'État⁸⁷. Plus tard, Platon décrit même le nombre de ces fêtes : chacune des douze tribus de la cité sera mise sous la protection d'un dieu ou d'un héros (duquel elles tireront leur nom ; cf. Platon, *Lois* III, 828b-c) et doit lui célébrer deux fêtes par mois avec des offrandes, des sacrifices, des jeux, des chœurs et des danses rituelles de jeunes filles et garçons nus pour l'occasion, pour faire honneur aux dieux et permettre aux jeunes gens de se connaître dans le but de contracter de futurs mariages⁸⁸. Plus tard, il spécifie également que le législateur doit décider aussi du nombre de fêtes réservées exclusivement aux femmes, éviter de mélanger les fêtes

85. Cf. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 640. Il est très intéressant que la pointe de doute ou de critique qui peut néanmoins être perçue dans la discussion des formes de révélation des coutumes divines est également sensible dans le passage qui suit directement. Platon y explique l'utilité des fêtes religieuses et les considère presque davantage dans la possibilité de communication qu'offrent ces cérémonies aux citoyens que dans l'intérêt qu'elles offrent aux dieux. Il veut qu'à chaque classe de citoyens et à chaque quartier de la ville soit assigné un dieu, un démon ou un héros à qui l'on réservera des enceintes sacrées et tout ce qui se rapporte à son culte, afin que chaque classe y tienne en des temps prescrits des assemblées et que, en faisant des sacrifices, ils se témoignent entre eux de l'amitié, se rapprochent et apprennent à se connaître, à s'observer et à se contrôler mutuellement (Platon, *Lois* V, 738c-e).

86. Cf. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 819-820 ; Karl Albert, « Metaphysik des Festes » dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19, 1967, p. 140-152.

87. Il propose d'organiser 365 cérémonies par an pour être sûr qu'il y aura chaque jour une institution honorant une divinité ou un démon, mais, pour ce qui est des détails, c'est aux interprètes, aux prêtres et prêtresses, aux devins et aux gardiens des lois (ἐξηγηταὶ καὶ ἱερεῖς ἱέρειά τε καὶ μάντιες μετὰ νομοφυλάκων) de trouver un compromis et de fixer le rituel. Ce chiffre des 365 jours est assez intéressant, car bien que les intellectuels grecs soient au courant de la durée de l'année solaire égyptienne et en aient demandé l'introduction en Grèce, il fallut attendre que César réforme le calendrier de l'empire avant que le système grec (qui prévoyait un changement entre des années avec douze et avec treize mois lunaires) ne soit généralement aboli. Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 544, n. 1.

88. Platon, *Lois* VI, 771d-772a (voir aussi *Lois* VIII, 828c).

pour les divinités souterraines avec celles des dieux célestes et réserver à la fête de Pluton le douzième mois qui lui sera dédié⁸⁹. Il spécifie également que les guerriers ne doivent point éviter ou craindre ce dieu car, comme il l'explique en philosophe, l'union de l'âme et du corps n'est certainement pas meilleure que leur séparation (Platon, *Lois* VIII, 828c-d)⁹⁰. En ce qui concerne maintenant le cérémonial des fêtes, auquel Platon accorde une attention particulière⁹¹, celui-ci est à fixer dans les dix ans après la fondation de la ville par l'inspiration des participants (Platon, *Lois* VII, 804a-b) et surtout par la sagesse du roi-philosophe (Platon, *Lois* VII, 779a-b; cf. VII, 800a)⁹². Même les rites dionysiaques et l'utilisation du vin ne sont pas interdits⁹³. Les fêtes religieuses ont donc une place de choix dans l'établissement de l'État, et l'on arrive à se demander si ce sont les fêtes qui interrompent le sérieux de la vie ou si c'est en elles que réside justement tout ce qu'il y a de valable et de beau dans la vie de la cité, organisée autour de la vénération divine⁹⁴.

89. Il correspond à Athènes au mois Scirophorion qui se situe plus ou moins en juin.

90. Cette dédicace du douzième mois à Hadès est une nouveauté qui relève de l'originalité de la pensée platonicienne; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [n. 46], p. 820 en cherche les traces dans les traditions orphiques, et nous ne pouvons douter que ces réflexions philosophiques ne soient pas insensibles aux résultats des spéculations de ces mystiques. Cf. aussi Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 40-44; Jon D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975; Catherine Trümper, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997.

91. Les hymnes ou danses contraires au règlement fixé seront punis par une exclusion des cérémonies et, si le coupable ne se soumet pas au jugement, par une possible condamnation pour sacrilège (Platon, *Lois* VII, 779a-b; cf. VII, 800a). Ce cérémonial fera même partie de la matière scolaire (Platon, *Lois* VII, 809d).

92. En cas de mort prématurée de ce dernier, ce sont les différentes administrations qui continueront cette élaboration et, après le délai des 10 ans, le rituel pourra seulement être changé par accord commun des dirigeants, du peuple, et des oracles (Platon, *Lois* VI, 772a-772d). La première représentation de ces festivités doit, en outre, être précédée d'un sacrifice commun aux Mœurs.

93. Platon, *Lois* II, 653d; VIII, 844d-e. Cf. à ce sujet Marie-Pierre Noël, « Vin, ivresse et démocratie chez Platon » dans Jacques Jouanna/Laurence Villard (éd.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, Athènes, 2002, p. 203-219; et Émanuelle Jouët-Pastré, « Vin, remède et jeu dans les « Lois » de Platon » dans Jacques Jouanna/Laurence Villard (éd.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, Athènes, 2002, p. 221-232. Cf. John P. Anton, « Some Dionysian references in the Platonic Dialogues » dans *Classical Journal* 58, 1962, p. 49-55, qui souligne que Platon met très consciemment en œuvre des traditions religieuses, empruntées notamment au culte dionysiaque, pour enrichir sa conception philosophique de la vie vertueuse.

94. V. Goldschmidt, *La religion de Platon* [n. 1], p. 126.

Platon ne spécifie pas la forme des offrandes et sacrifices (il explique juste que c'est à l'oracle de Delphes d'en donner les lignes directrices; cf. Platon, *Lois* VIII, 828a), mais il dresse, à un autre endroit, un bref aperçu historique de l'évolution des offrandes en citant, d'un côté, la théorie selon laquelle les premiers humains s'égorgeaient mutuellement comme sacrifice avant la découverte de la vigne mais, d'un autre côté, la tradition qui veut que les ancêtres se nourrissent exclusivement de plantes et n'osent même pas sacrifier des bœufs de peur de souiller les autels⁹⁵. Plus loin dans les *Lois*, il explique qu'il sera interdit au chœur accompagnant le rituel d'entonner des chants tristes après le sacrifice. Ceci étant devenu une coutume à l'époque de Platon, les interlocuteurs du dialogue s'en plaignent vivement et, pour mieux encore bannir tout genre de musique triste et amollissante de la cité, proposent même de faire accompagner les funérailles par des musiciens engagés de l'extérieur pour l'occasion, afin que les musiciens locaux n'aient jamais la tentation d'exercer leur art dans ce domaine⁹⁶. Les sacrifices et offrandes doivent être faits en public, à l'aide des prêtres et suivant les rituels établis; l'édification d'autels ou de chapelles privés est formellement interdite, car, comme l'explique l'Athénien, les villes se remplissent de plus en plus de lieux sacrés privés qui étouffent les temples établis⁹⁷. Platon spécifie même la

95. Platon, *Lois* VI, 872b-c. Platon avait déjà énoncé des remarques semblables dans Platon, *Minos* 315b-d, où il parle des habitudes sacrificielles des Carthaginois, des habitants de Lykaia et de Halos qui sacrifiaient des humains, et de l'ancienne coutume d'enterrer les morts à la maison, etc. Effectivement, Lykaia en Arcadie passait pour avoir conservé la coutume de sacrifices humains à Zeus Lycéon (cf. Platon, *République* VIII, 565d), tandis que les habitants de Halos avaient interdit aux descendants de l'ancien roi Athamas de se rendre à la place des délibérations publiques sous peine d'être sacrifiés sur l'autel de Zeus (Hérodote VII, 197).

96. Platon, *Lois* VII, 800b-e. Comparer au thème général de la restriction du deuil dans les funérailles Vittorio Tandoi, « Le donne ateniesi che non devono piangere » dans *Studi Italiani di Filologia Classica* 42, 1970, p. 154-178.

97. En cas de découverte, les objets sacrés doivent être livrés aux autorités, un délai causant des amendes. Si les privés concernés se trouvaient dans un état rituellement impur à cause d'un crime capital, la peine de mort peut même être appliquée (Platon, *Lois* X, 909d-910d). En sont bien sûr exceptés les foyers sacrés individuels qui se trouvent dans les demeures privées de chaque famille (Platon, *Lois* XII, 955e) ainsi qu'au milieu de leurs lots agricoles (Platon, *Lois* V, 741c et VIII, 842e- f; voir ici Pärtel Haliste, « Zwei Fragen zum Katasterwesen in Platons "Gesetzen" » dans *Eranos* 48, 1950, p. 131-135), car la vénération de ces sanctuaires familiaux est si importante qu'il faut toujours trouver un héritier aux foyers et lots dont les propriétaires disparaissent afin d'assurer la pérennité

nature des offrandes et proscriit le gaspillage inutile des richesses de l'État⁹⁸.

Platon s'occupe également de l'architecture⁹⁹ religieuse en réglant même des détails infimes. Il spécifie que les conduites d'eau devront être aménagées afin d'alimenter les bois sacrés des dieux (Platon, *Lois* VI, 761c) (comme c'était le cas pour le bois sacré de Poséidon sur l'Atlantide), et il conseille d'édifier les sanctuaires des dieux autour du marché de la ville et entourant la ville elle-même, de préférence sur des lieux élevés pour des raisons d'hygiène et de sécurité. Les bureaux des magistrats et des juges devront être placés près de ces sanctuaires afin de conférer leur dignité aux représentants de l'ordre et vice-versa (Platon, *Lois* VI, 778c-d). Les élections les plus importantes auront lieu dans des temples¹⁰⁰ et, au début de chaque année, les juges sont censés élire le meilleur membre de chaque département dans un temple non spécifié et considérer cette élection comme offrande rituelle à la divinité (Platon, *Lois* VI, 767c-d). Nous avons déjà parlé du rôle qu'avait le temple dédié à Apollon et Hélios en tant que siège des εὐθύνοι qui sont à la fois les prêtres de ces divinités et les contrôleurs des magistrats (Platon, *Lois* XII, 945e-947e). Cependant, les temples des autres dieux, qui restent généralement assignés à leurs tâches traditionnelles¹⁰¹,

du culte (Platon, *Lois* V, 740b-c). Par rapport à la problématique de l'apparente contradiction entre la défense des cultes privés dans Platon, *Lois* X, 909d-910d et le culte du foyer et les rites funéraires, visiblement tolérés, cf. W. Knoch, *Die Strafbestimmungen* [n. 62], p. 92-93.

98. L'or, l'argent seront interdits à cause de leur valeur, l'ivoire, puisqu'il vient d'un corps mort, le fer et le bronze, parce qu'ils doivent servir uniquement à la fabrication d'armes. Seuls les cadeaux en pierre ou en bois, les tissus blancs ne dépassant pas le travail mensuel d'une femme, les tableaux réalisés en une journée et les oiseaux peuvent être offerts aux dieux (Platon, *Lois* XII, 955e-956b). Ceci reflète certainement une critique des exagérations contemporaines dans ce domaine.

99. Une critique de la praticabilité de l'architecture utopique de Platon et une comparaison avec les modèles plus réalistes chez Aristote se trouvent chez Gennadi A. Košelenko, « Town Planning for the Ideal City » dans *Vestnik Drevnej Istorii* 131, 1975, p. 3-26.

100. Platon, *Lois* VI, 766e. Platon, *Lois* VI, 765b cite concrètement le temple d'Apollon comme lieu approprié pour l'élection du responsable pour l'éducation.

101. Zeus protège les étrangers (Platon, *Lois* XII, 953e) et les parents (Platon, *Lois* IX, 881d; XI, 931a-e; IV, 717d), Héra, les mariages (Platon, *Lois* VI, 774d), Hermès, les envoyés (Platon, *Lois* XII, 941a), Héphaïstos et Athéna, les artisans pacifiques, Athéna et Arès, les artisans d'armes (Platon, *Lois* XI, 920d-e). Sur l'union Athéna-Héphaïstos, cf. Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris ²1982, p. 193.

jouent également un rôle important¹⁰². Même les marchés (Platon, *Lois* XI, 917d) et le port (Platon, *Lois* IX, 871a) sont placés sous la protection de divinités spécifiques, les νόμια, tandis que chaque humain est sous la direction d'un démon¹⁰³.

CONCLUSION

Déjà Démétrios de Phalère et beaucoup d'autres jugeaient, comme nous l'assure Denys d'Halicarnasse, qu'il y avait quelque chose d'un écrivain religieux (τελετή) en Platon¹⁰⁴. Bien que cette remarque soit d'ordre stylistique, nous avons constaté qu'elle comporte un fond de vérité. Si l'on regarde de plus près les différentes remarques de Platon sur le culte, nous pouvons en déduire d'abord qu'il ne fut jamais vraiment opposé, de quelque manière que ce soit, au culte traditionnel. Néanmoins, si l'on essaie de retracer l'évolution interne de ses œuvres, nous pouvons constater, au moins au début de son activité philosophique, une relation ambivalente face à la religiosité établie, dont l'influence traditionnelle avait même permis la condamnation à mort de Socrate. Dès lors, les thèmes liés à la religiosité sont traités sous deux angles, parfois contradictoires. D'un côté, il s'agissait de disculper Socrate de l'accusation d'asébie et de prouver, au contraire, son attachement aux cultes traditionnels, au moins afin d'assurer la

102. P.ex. Zeus, Athéna et Hestia ont des sanctuaires sur l'acropole de la ville (Platon, *Lois* V, 745b) et dans chaque Phyle (Platon, *Lois* VIII, 848d. Nous apprenons également de nombreux détails quant aux différentes fonctions des temples : celui de Héra sert de trésor aux amendes financières des célibataires (Platon, *Lois* VI, 774a-b), l'autel d'Hestia de dépôt pour les dossiers juridiques lors de procès de crimes capitaux (Platon, *Lois* IX, 856a), et les compétitions sportives sont en étroite relation avec les temples d'Apollon, d'Artémis et d'Arès (Platon, *Lois* VIII, 833a-b). La spécification de ces dieux s'expliquant du fait que la première de ces courses doit être faite par des athlètes en cuirasse d'hoplite, dont Arès est le dieu protecteur, tandis que la deuxième sera effectuée par des coureurs portant un arc et des flèches, dédiés traditionnellement aux enfants de Lété. Les vols dans les temples, considérés comme une forme de folie, doivent être châtiés sévèrement (Platon, *Lois* IX, 853d-855a; cf. X, 885a-b), l'efficacité asilaire des temples en cas de guerre est mise en doute (Platon, *Lois* VII, 814a-b), etc. L'on trouvera une discussion concise du rapport des dieux des *Lois* avec le culte traditionnel athénien chez C. Lecomte, « L'Athéna de Platon » [n. 33].

103. Platon, *Lois* V, 732c; 730a. Platon explique dans le *Phédon* que le démon choisit l'humain, dans la *République*, par contre, que c'est l'âme humaine qui choisit son démon. Par rapport à cette contradiction, cf. P. Friedländer, *Platon* 1 [n. 1], p. 40-41.

104. Denys d'Halicarnasse, *Lettre à Pompée* 2 (cf. de Demosth. 5). Cf. par rapport à cette analyse P. Friedländer, *Platon* 1 [n. 1], p. 178-180.

légalité et la respectabilité des enseignements de Platon lui-même. D'un autre côté, Platon ne voulait et ne pouvait rompre avec la tradition rationalisante de son maître, ni renier ses propres convictions. Même si celles-ci étaient peut-être plus conservatrices que celles de Socrate, elles ne furent certainement pas moins abstraites et éloignées du monde divin homérique, puisque Platon assure, par exemple, que nous ne savons rien des dieux (Platon, *Cratylus* 400d), que nous les imaginons seulement (Platon, *Phèdre* 246c-d) et qu'il faut s'en remettre aux poètes pour les décrire (Platon, *Timée* 40e). Mais tandis que cette ambivalence reste encore équilibrée et indécise grâce à la tendance aporétique des premiers dialogues et grâce à l'utilisation de l'ironie comme moyen de commentaire implicite des jugements explicites, comme nous l'ont montré les passages mentionnés de l'*Euthyphron* et du *Phédon*, la tendance orientée vers une philosophie positive et thétique telle que nous l'observons dans les œuvres de la maturité du philosophe allait l'obliger à prendre une position plus nette. Dès lors, nous comprenons mieux les premiers véritables essais d'intégrer le culte établi dans la pensée politique et religieuse. En effet, dans la *République*, les détails du culte sont laissés à l'oracle de Delphes, reconnu comme autorité philosophiquement acceptable dans le domaine, mais la religiosité des dirigeants est décrite de manière assez éloignée de la piété simple des couches inférieures de la population et s'apparente plus à de la spéculation métaphysique qu'à de la croyance doctrinale. Dans le mythe de l'Atlantide du *Timée* et du *Critias*, par contre, c'est le contraire : Platon n'y explicite que les détails pratiques du culte, mais ne porte aucun jugement sur ces éléments, en laissant deviner au lecteur ce qu'est le véritable but philosophique derrière la foule des descriptions minutieuses de la religiosité et des bâtiments culturels de l'Atlantide. Ce n'est que dans les *Lois* que Platon, désillusionné par ses expériences siciliennes et désormais législateur plus sévère et, oserons-nous dire, plutôt totalitaire que bienveillant, essaie d'unir théorie et pratique, philosophie, théologie et législation, en fondant son nouvel État sur une assise théologique dont découlent toutes les lois et la plupart des rites établis. Et c'est en raison de ce retour aux sources, sincère, je crois, que je ne souscrirai pas au jugement de Louis Gernet sur la législation religieuse des *Lois*, dans laquelle il croit découvrir « une duplicité admirable »¹⁰⁵. Bien au contraire¹⁰⁶ : À Magnésie, le suspens de la religiosité au profit de la philosophie

105. L. Gernet/A. Boulanger, *Le génie grec* [n. 8], p. 321.

106. V. Goldschmidt, *La religion de Platon* [n. 1], p. 124-125.

dialectique est largement et sincèrement abandonné au profit d'une idéologie conservatrice qui préfère la stabilité même dans l'ignorance, la dictature et la médiocrité à la lucidité presque mathématique et à l'avant-gardisme visionnaire de la *République*. L'aristocratie n'est plus une élite de penseurs philosophes, mais une couche de censeurs moraux¹⁰⁷, la nomocratie est identifiée sans réticences à la théocratie¹⁰⁸. En conséquence, l'État se fait le gardien de la tradition, rechigne à toute réforme et réserve aux dieux traditionnels une place de choix dans la hiérarchie interne des balises morales. L'union étroite entre magistrature et prêtrise, l'accentuation du culte étatique opposé à un culte privé à peine toléré et la vision épurée, mais tout de même fortement traditionaliste de la mythologie grecque pourraient nous engager à croire que Platon aurait reconnu une réalisation exemplaire de son propre idéal religieux dans la religion romaine, s'il en avait connu les particularités.

Le retour de Sicile semble avoir déclenché un retour aux sources religieuses chez Platon : dans la *septième lettre*, du moins si elle est authentique, Platon lui-même décrit la proposition de Dion d'assembler autour d'eux leurs amis et de punir Denys de Syracuse. Platon refuse et, outré par son âge avancé, excuse sa non-participation à cette action vengeresse par le fait qu'il a partagé la table et le fourneau saint avec le tyran et qu'il a même participé à ses offrandes aux dieux (Platon, *Lettres* 7,350c). Ainsi, l'union par les dieux et les responsabilités liées au partage du rituel semblent des raisons non négligeables au philosophe pour refuser d'aider son ami Dion qui partira donc seul exercer leur vengeance commune et périra tragiquement. Et Platon ne bâtit-il pas son académie autour du lieu de culte du héros antique Hécademos (Diogène Laërce III, 20.), qui existait déjà à l'époque géométrique ? Nous savons également qu'il n'y vénérât pas seulement Athéna, Héphaïstos et Prométhée¹⁰⁹, mais qu'il y a aussi édifié, de sa propre initiative, un petit sanctuaire des Muses (Diogène Laërce IV, 1), dont la base des statues a pu être mise en évidence par des fouilles archéologiques¹¹⁰. Et ce n'est certainement pas à l'insu de

107. Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* [n. 1], p. 961 ; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 547-548.

108. Cf. Platon, *Lois* IV, 713a ; VI, 762 e ; voir aussi *Lettres* VIII, 354e-f (si elle est authentique).

109. Cf. Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951, p. 4-5.

110. L'académie comptait, en outre, au niveau juridique, comme association cultuelle organisée autour des Muses, d'Apollon et éventuellement d'Eros sous la guidance du fondateur et président, Platon ; Wolfram Hoepfner, « Platons

ses doctrines que les élèves de Platon le fêtèrent après sa mort comme fils d'Apollon et placèrent son anniversaire le 7e Thargélion, le jour de l'anniversaire d'Apollon lui-même¹¹¹. Nous ne pouvons donc douter de la religiosité profonde du philosophe vieillissant qui le menait même à introduire le culte des divinités dans son programme d'éducation. Terminons donc cet exposé par les mots profonds et sensés de Wilamowitz face au dilemme de la religiosité platonicienne : « La religiosité telle qu'il l'avait connue depuis son enfance lui resta toujours sacrée ; jamais il n'éprouva une contradiction insurmontable entre celle-ci et la philosophie. [...] Mais il se garda toujours de spécifier la façon par laquelle les personnages divins eux-mêmes devaient être intégrés dans les agissements du bon et de la nature. [...] Mais désormais, leur reconnaissance fut non seulement instituée, mais aussi imposée. [...] Le monde doit croire ainsi, il doit agir comme cela : ainsi le veulent les lois. Nous devons accepter et comprendre ceci, mais nous devons aussi apprécier la manière dont Platon serait, au sein de sa conception personnelle également, descendu des hauteurs dégagées de sa croyance philosophique. »^{112,*}

Chaire d'histoire du monde romain
Université Libre de Bruxelles
Avenue F.D. Roosevelt 50, CP 175
1050 Bruxelles
Belgique

Akademie. Eine neue Interpretation der Ruinen » dans Wolfram Hoepfner (éd.), *Antike Bibliotheken*, Mainz, 2002, p. 56-62, p. 57.

111. O. Kern, *Die Religion der Griechen* [n. 1], p. 15.

112. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Sein Leben* [n. 1], p. 549-550 « Heilig geblieben war ihm zu allen Zeiten die Religionsübung, wie er sie als Kind gelernt hatte ; einen unüberwindlichen Widerstreit mit der Philosophie hatte er nie empfunden. [...] Aber wie sich die Personen des Götterglaubens in dieses Wirken des Guten und der Natur einordneten, hatte er weislich unbestimmt gelassen. [...] Jetzt wird ihre Anerkennung nicht nur durchgesetzt, sondern gefordert. [...] Die Welt soll so glauben, soll danach handeln : das wollen die Gesetze. Wir müssen es anerkennen und begreifen, müssen dann aber zusehen, ob Platon auch innerlich von der freien Höhe seines philosophischen Glaubens herabgestiegen ist. »

* Ce travail a été présenté le 18 juin 2005 dans le cadre du colloque « Prêtres et Sanctuaires dans l'Antiquité » à l'Université de Clermont-Ferrand II. Je tiens à remercier ici les organisateurs, M. Gutsfeld et M. Villard, pour leur invitation ainsi que tous les participants pour la discussion animée qui s'en est suivie. Je remercie également Mme Marlise Colloud (École d'ingénieurs et d'architectes de Fribourg, Suisse), MM. Philippe Büttgen (Centre national de la Recherche scientifique, Paris) et Jean-Michel Roessli (Université de Sudbury, Canada) pour leur très précieuse relecture du texte écrit.

